MARGHERITA GUARDUCCI

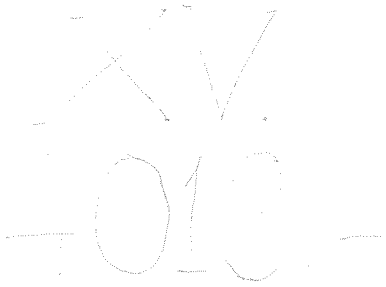
EPIGRAFIA GRECA

IV

EPIGRAFI SACRE PAGANE E CRISTIANE

ISTITUTO POLIGRAFICO DELLO STATO
LIBRERIA DELLO STATO - ROMA

SOTTO GLI AUSPICI
DEL CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE



Stampato in Italia – Printed in Italy

(5251029) – Roma, 1978 – Istituto Poligrafico dello Stato P. V.

A MIA SORELLA MAROLA

INDICE GENERALE

PREFAZIONE ..... *Pag.* VII

EPIGRAFI SACRE PAGANE ..... » 1

Leggi sacre ..... » 3
Cippi terminali ..... » 46
Oracoli ..... » 74
Inni sacri ed aretalogie ..... » 123
Guarigioni miracolose (*sanationes*) ..... » 143
Liste di sacerdoti, di altri addetti ai santuari, di fedeli partecipanti ai culti ..... » 167
Dediche di sacerdoti e di loro collaboratori ..... » 190
'Αραί ..... » 222
Defixiones ..... » 240
Laminette auree « orfiche » ..... » 258
Amuleti ..... » 271
Varia ..... » 284
1. Tegole sacre ..... » 284
2. Chiavi iscritte di templi ..... » 290
3. Pesi iscritti nel santuario di Zeus in Olimpia ..... » 292
4. Catalogo di oggetti del santuario di Aphaia in Egina ..... » 293
5. Il testamento (fondazione) di una sacerdotessa a Tessalonica » 296

EPIGRAFI CRISTIANE ..... » 299

Elementi di epigrafia greca cristiana ..... » 301
Epigrafi greche cristiane ..... » 316
Attica ..... » 316
Peloponneso ..... » 326
Grecia centrale (esclusa l'Attica) ..... » 335
Grecia settentrionale ..... » 354
Isole del Mar Egeo ..... » 365

Asia Minore ..... *Pag.* 375
Creta ..... » 410
Cipro ..... » 416
Cilicia ..... » 423
Siria ..... » 430
Palestina ..... » 440
Egitto ..... » 455
Cirenaica ..... » 470
Penisola iberica ..... » 481
Gallia ..... » 486
Italia settentrionale ..... » 504
Sicilia ..... » 521
Roma ..... » 528

INDICI ..... » 557

Index Graecitatis ..... » 559
Nomi e cose notevoli ..... » 573

PREFAZIONE

Licenziando le bozze del terzo volume, avevo annunciato che il quarto ed ultimo stava per essere dato alle stampe. Eccolo ora, questo quarto volume, uscito anch'esso dai torchi.

Il nuovo libro è dedicato alle epigrafi sacre pagane e cristiane. Il «sacre» vuole, in questo caso, definire non già le epigrafi cristiane ma le pagane. Aggiungerò, a chiarimento, che nel numero delle epigrafi pagane sono, a mio giudizio, da considerarsi sacre quelle che risalgono all'iniziativa o di ministri del culto o anche di semplici fedeli che del magistero religioso abbiano voluto rendersi interpreti. Il volume abbraccia, comunque, un materiale ricco e vario e, per sua stessa natura, vibrante di sentimenti profondi.

Le epigrafi sacre pagane che via via prenderò in esame, pur essendo molte, sono soltanto un'esigua parte di quelle che l'antico mondo greco ci ha finora tramandate. Esse bastano però a dimostrare che codesto mondo fu pervaso di religiosità e dànno almeno un'idea della smagliante varietà di aspetti che il senso del divino vi assunse, a seconda delle diverse regioni e dei tempi diversi, dai secoli dell'arcaismo a quelli del tardo Impero.

Le epigrafi cristiane, che occupano la seconda parte del volume, costituiscono in certo senso una novità, così come nel secondo volume l'appendice sulle leggende monetali e nel terzo l'ultimo amplissimo capitolo sulle epigrafi degli artisti. E come l'iniziativa di trattare insieme le leggende monetali e quella di comprendere in una sintesi nuova le iscrizioni degli artisti vollero essere un tributo rispettivamente alla numismatica e all'archeologia e, insieme, una conferma dei legami esistenti fra quelle due discipline e l'epigrafia, così anche in questo caso il tentativo di una sintesi di epigrafi greche cristiane vuol essere un tributo agli studi delle antichità cristiane e, insieme, una riaffermazione dei vincoli che uniscono quegli studi alla scienza epigrafica. Poiché manca finora e forse a lungo mancherà, per evidenti motivi che a suo luogo cercherò d'illustrare, un vero e proprio

manuale di epigrafia greca cristiana, non sarà stata inutile — io penso — la mia iniziativa di raccogliere dalle varie regioni del mondo greco le più importanti e significative iscrizioni cristiane, di approfondirne lo studio, di abbracciarle in un solo sguardo, per fissare almeno alcune caratteristiche proprie o di tutte o di certi gruppi di esse.

Ma un'altra novità è, di per sé, la decisione di comprendere nel medesimo volume e iscrizioni sacre pagane e iscrizioni cristiane. Oltre che dal desiderio di agevolare, come ho detto, gli studi delle antichità cristiane, di ribadirne i legami con l'epigrafia, di supplire in qualche modo alla lacuna dell'ancora inesistente manuale, la decisione del nuovo accostamento è dettata da un'esigenza più profonda.

Per lungo tempo gli studiosi hanno ritenuto di dover considerare le iscrizioni cristiane come una categoria a sé, ben distinta dalle iscrizioni pagane: criterio seguìto, del resto, anche per altre opere di cultura quali i testi letterari e le creazioni dell'arte. Un muro invalicabile doveva, insomma, separare nettamente il mondo cristiano dal mondo pagano. Oggi invece si viene sempre più largamente affermando la tendenza ad aprire brecce in quel muro, o addirittura — talvolta — ad abbatterlo. Nessuna persona ragionevole può certamente negare che il Cristianesimo abbia portato nel mondo uno spirito suo, nuovo e inconfondibile; sarebbe però ingiusto disconoscere che i Cristiani furono figli del loro tempo e del loro ambiente e che molto spesso assorbirono dalla società pagana vari elementi, sempre — s'intende — tali che non fossero in contrasto coi princìpi della nuova Fede. Chi dunque voglia penetrare a fondo nello studio dei documenti paleocristiani, e in particolare — ciò che qui soprattutto interessa — delle epigrafi, dovrà non prescindere *a priori* dal mondo pagano, ma essere anzi persuaso che la conoscenza di quest'ultimo contribuisce spesso in maniera decisiva alla intelligenza ed alla illustrazione dei documenti cristiani. Di ciò avranno una riprova coloro ai quali capiterà di sfogliare le mie pagine. Essi infatti s'imbatteranno spesso in richiami dalle epigrafi cristiane alle pagane, e talvolta anche dalle pagane alle cristiane.

Il mondo greco pagano e il mondo greco cristiano si estendono, nel mio libro, per più di quattordici secoli. Quasi a rappresentare idealmente la cerniera di questo lungo arco della storia umana, ho desiderato che in testa al volume figurasse l'immagine di Gerusalemme, quale ce la offre — circondata di numerose epigrafi esplicative — il variopinto musaico topografico di Madaba. Ispirato senza dubbio dalle tradizioni classiche, quel monumento è infatti permeato, ad un tempo, dagli interessi della nuova èra che Cristo, vissuto e sepolto a Gerusalemme, è venuto ad aprire per l'umanità.

Ed ora, anche per questo quarto volume, non voglio venir meno ai miei doveri di gratitudine; doveri il cui adempimento è anzi per me causa di vera soddisfazione.

Ringrazio anzitutto il Consiglio Nazionale delle Ricerche, che fino all'ultimo ha contribuito alle spese di stampa per quest'opera posta sotto il suo patronato. Né meno viva è la mia riconoscenza per l'Istituto Poligrafico dello Stato che, grazie alle sue attrezzature perfette e alla straordinaria abilità dei suoi tecnici, sempre volenterosi e cortesi, ha concretato nel migliore dei modi l'opera mia.

Durante il corso del lavoro, ho ricevuto informazioni o suggerimenti da molti amici: Silvio Accame, Jean Bousquet, Hugo Brandenburg, Georges Daux, Vittorio de Marco, Carlo de Simone, Bruna Forlati Tamaro, Antonio Giuliano, Scevola Mariotti, Olivier Masson, Luigi Moretti, Silvio Panciera, Werner Peek, Manlio Simonetti, Rainer Stichel, Sandro Stucchi, V. Tran Tam Tinh.

Alcuni di essi ed anche altri mi hanno procurato fotografie per l'illustrazione del volume: Paul Amandry (Atene), Guido Barbieri (Roma), Georges Daux (Parigi), Bruna Forlati Tamaro (Venezia), Giuseppe Foti (Reggio Calabria), Giovanni Joppolo (Roma), Liliana Mercando (Ancona), Paola Pelagatti (Siracusa), p. Michele Piccirillo (Gerusalemme), Carlo Pietrangeli (Roma), Jean Pouilloux (Lione), Tullia Ritti (Roma), Giovanni Rizza (Catania), Sandro Stucchi (Roma), Peter Zazoff (Amburgo). Particolare gentilezza mi ha dimostrata Dina Peppas Delmusu, alla cui fedeltà di antica e affezionata discepola debbo le belle immagini di parecchie iscrizioni ateniesi. Desidero inoltre ringraziare, per invio di fotografie, l'Istituto di Storia antica dell'Università di Bologna, l'Istituto archeologico germanico di Atene e quello di Roma, la Direzione del Museo del Louvre a Parigi e quella del Museo del Cinquantenario a Bruxelles, la Rev. Fabbrica di San Pietro in Vaticano.

Elisa Lissi Caronna ha eseguito con l'intelligenza e l'abilità che tutti le riconoscono alcuni dei grafici; Maria Sorrentino mi ha dato, come al solito, con infaticabile zelo il suo validissimo aiuto nella correzione delle bozze e nel sistematico riscontro delle citazioni; Enrica Follieri poi ha voluto condividere con me, anche questa volta, le fatiche degli indici, dedicandomi generosamente molto del suo tempo, divenuto tanto più prezioso ora ch'essa ha conseguito — nel campo dell'insegnamento e degli studi — quell'alta posizione che le compete.

A tutti rinnovo l'espressione della mia riconoscenza.

L'ultimo e affettuoso pensiero di gratitudine si rivolge a mia sorella Marola, il cui nome mi è caro ripetere anche all'inizio di questo volume.

Ad essa infatti sento di dovere in larga misura quella serenità che era necessaria all'ordinato svolgersi del mio lavoro e dalla quale infatti l'opera mia ha ricevuto continuo alimento.

Preceduto da una lunga preparazione, il primo volume di *Epigrafia greca* uscì nel 1967, il quarto ed ultimo esce nel 1977. La Provvidenza, nella quale confido, mi ha dato i mezzi e le forze per attendere al più che decennale impegno, e mi dà ora la gioia di veder l'opera compiuta. Alla gioia si unisce, nell'animo mio, una speranza: che quest'opera, frutto d'intenso lavoro, produca a sua volta nuovi frutti. Possa essa contribuire a riaccendere l'interesse verso lo studio dell'antichità e rendersi efficace strumento a quanti lo coltivano; ma, soprattutto, giovi a coloro che, coltivandolo con serietà ed amore, mirano al comune scopo essenziale di tutte le discipline: ricercare, servire, onorare la verità.

MARGHERITA GUARDUCCI

EPIGRAFI SACRE PAGANE

LEGGI SACRE

Di capitale interesse fra le iscrizioni greche di carattere sacro sono le leggi che regolavano la vita degli antichi santuari. Esse costituiscono ormai un folto gruppo di documenti, assai vari, e scoperti si può dire in ogni regione del mondo greco.

La vita degli antichi santuari greci, come del resto dei santuari di ogni tempo e di ogni luogo, suscitava problemi sia di carattere religioso sia anche di carattere pratico. Tali due aspetti, religioso e pratico, si rispecchiano infatti, intrecciandosi talvolta l'uno con l'altro, nelle leggi a noi pervenute. Alcune di esse furono emanate dalle sole autorità religiose che custodivano i rispettivi luoghi sacri e che talvolta le nobilitarono attribuendole alla sapienza di un oracolo. Quando però, come più volte ho rilevato, [1] lo Stato aveva assunto la sorveglianza e l'amministrazione di determinati santuari (di regola, i più importanti), le leggi emanate su di essi nascevano da una collaborazione fra le autorità civili e le locali autorità religiose. È ovvio infatti che, pur avendo facoltà di legiferare sui santuari suoi, lo Stato abbia avvertito la necessità di un accordo con le autorità religiose dei santuari stessi, sia per quanto riguardava i problemi di carattere pratico sia e specialmente per quanto si riferiva ai problemi di carattere sacro.

Si può insomma ritenere che le leggi concernenti la vita dei santuari greci o erano opera dei sacerdoti o ne avevano ricevuto l'approvazione. Quanto poi alle norme relative al culto e, in genere, alla vita religiosa, è certo che — anche nei santuari amministrati dallo Stato — esse venivano formulate dai ministri sacri, dei quali perciò esprimevano e confermavano il magistero. Aggiungo che soltanto codeste norme e, a maggior ragione, quelle che si ritenevano dettate dagli oracoli dovrebbero, a rigore, esser considerate « leggi sacre ». Ma ormai l'uso vuole che la denominazione « leggi sacre » comprenda qualsiasi legge relativa al culto.

Nel numero delle leggi sacre dovremo altresì considerare quelle che regolavano la vita di certe associazioni di carattere religioso, gravitanti di solito intorno ai santuari dei rispettivi numi tutelari.

Ciò premesso, si può cercar di dare un primo sguardo complessivo a questa suggestiva categoria di epigrafi greche.

(1) Cfr. vol. I, p. 13; vol. II, pp. 58 s., 239 s.

Le leggi sacre erano, di solito, eternate nei santuari: o su pareti di edifici (generalmente templi) o su apposite stele rizzate intorno ad essi. Altre volte però brevi leggi trovavano posto o su cippi terminali (ὅροι) dei santuari stessi o su loro altari, servendo così di ammaestramento ai fedeli che mettevano piede sulla terra consacrata o si apprestavano a sacrificare e a deporre le proprie offerte. (1) Leggi sacre venivano anche incise su tabelle di bronzo da affiggersi alle pareti o alle porte dei templi. Nei santuari erano altresì pubblicate, di regola, leggi riguardanti le associazioni sacre.

Molte delle leggi sacre a noi pervenute sono a se stanti; altre invece si trovano inserite in documenti di vario genere: sia in decreti votati o dalla città (nei casi d'interferenza delle autorità pubbliche) o da associazioni religiose, sia in dediche votive, sia in responsi di oracoli dalla cui sapienza quelle norme fossero state dettate.

I verbi che servono all'espressione della legge sono, di solito, o imperativi o infiniti con valore d'imperativo. (2) Non di rado poi si nota la persistenza di formule arcaiche: fenomeno ben giustificato e dalla natura conservatrice del culto e anche dal desiderio dei suoi ministri di conferire — con l'uso di parole e di frasi un po' antiquate — una maggior solennità alle norme che venivano proposte all'obbedienza dei fedeli.

Quanto poi agli argomenti delle leggi sacre, variabili a seconda dei tempi, dei luoghi e delle circostanze, essi sono, come ho detto, di carattere ora pratico ora religioso.

Di carattere pratico, ricorrono spesso i seguenti: costruzione o manutenzione di edifici sacri, apprestamento o restauro di statue di culto, amministrazione di beni dei santuari o loro tutela (per esempio, il divieto di far legna nei boschi o di sfruttare i pascoli che siano proprietà degli dèi), prebende spettanti a sacerdoti e sacerdotesse e tutela dei rispettivi interessi. Fra l'altro, rientrano in questa categoria le numerose epigrafi a noi pervenute riguardanti la vendita dei sacerdozi; uso invalso soprattutto durante l'età ellenistica, secondo il quale, come spiegherò meglio fra poco, la dignità sacerdotale veniva ad essere intesa quasi come una proprietà privata, e quindi come un oggetto di compravendita. (3)

Gli argomenti di carattere religioso, a loro volta, riguardano le cure dedicate all'esercizio del culto, nell'intento ch'esso riesca gradito alla divinità e proficuo ai fedeli: mansioni spettanti ai sacerdoti e alle sacerdotesse,

(1) Per leggi sacre sugli *horoi*, v. sotto, pp. 68–73. Per una legge sacra incisa in un altare, v. sotto, pp. 10 e nota 2, 54.

(2) Per casi d'indicativo presente o futuro, v. sotto, pp. 11 s., 26 s.

(3) V. sotto, pp. 32–35.

provvedimenti per l'ordinato svolgersi dei riti, calendari sacri per stabilire quando e come debba rendersi onore agli dèi ed agli eroi. [1] A questa categoria spettano anche certe caratteristiche prescrizioni cultuali in senso positivo o negativo: quali vittime convenga sacrificare e quali no, con quali vesti sia lecito entrare nel santuario e con quali non lo sia, se si possa calzare scarpe o se bisogni andare a piedi nudi, quali persone siano ammesse nel santuario e quali ne siano escluse (spesso gli ospiti indesiderati sono stranieri, o donne, o schiavi), e così via. Trattasi, abitualmente, di consuetudini antichissime che i fedeli rispettavano quasi per forza d'inerzia, senza neanche cercare di comprenderne i motivi. Si aggiunge talvolta — molto interessante — la preoccupazione della legge di assicurare un educato e pio comportamento da parte dei fedeli nei luoghi sacri e di garantire la loro purità. Quest'ultima assume di regola, nella mente degli antichi, aspetti di carattere materiale, come quando si considera puro chi si sia astenuto per un determinato periodo di tempo da certi cibi e da certe azioni. Ma vi sono anche, come si vedrà, casi (di età relativamente tarda) in cui affiora il concetto di una purità superiore, cioè della purità dello spirito, senza la quale l'uomo non può permettersi di prestare alla divinità l'atto del suo umile ossequio.

Le leggi sacre erano, come le leggi in genere, più o meno ampie. Di quelle a noi pervenute alcune sono lunghissime, altre invece brevissime. Fra i testi più lunghi desidero ricordare sùbito due celebri iscrizioni venute in luce rispettivamente a Cirene e ad Andania nella Messenia, l'una del IV l'altra del I secolo av. Cr.

La prima, che gli studiosi sogliono denominare *Lex cathartica* o « delle Decretali », è incisa nelle due facce contigue di un cippo di marmo che gli scavi italiani del 1922 trovarono — rimesso in opera — nel *frigidarium* delle Piccole Terme. [2] Databile a poco dopo il 324 av. Cr., [3] e redatta natu-

(1) Anche nei calendari si accenna, talvolta, alle prebende dei sacerdoti (v. sotto, p. 41).

(2) F. Sokolowski, *Lois sacrées des Cités grecques* (Supplément), Paris 1962, n. 115 [è il supplemento che raccoglie testi non compresi nella classica opera di I. de Prott – L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, I–II 1, Lipsiae 1896–1906]. Da ora in avanti citerò il libro del Sokolowski con F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, omettendo di regola la bibliografia anteriore, tranne — dove sia il caso — eventuali citazioni di notevole importanza (*IG*; *I. Délos*; *Syll.*^{3}; L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, ecc.). Nel caso di questa epigrafe di Cirene, voglio mettere in particolare evidenza alcune citazioni già comprese nell'elenco del Sokolowski: S. Ferri, *Notiziario Archeologico*, 4 (1927), pp. 91–145, tavv. 14–17; G. Oliverio, *Documenti antichi dell'Africa italiana*, II 1, Bergamo 1933, pp. 7–28, 35–84, n. 57, tavv. 1–4; G. I. Luzzatto, *La « Lex Cathartica » di Cirene*, Milano 1936; e specialmente G. De Sanctis, in *Riv. Filol.*, 55 (1927), pp. 185–212.

(3) La datazione risulta dall'epigrafe, incisa nel medesimo cippo, nella quale si enumerano gli invii di grano dalla Cirenaica a varie città del mondo greco durante la celebre carestia che terminò nel 325 (cfr. *SEG*, IX, 1944, 2).

ralmente in dialetto dorico, questa epigrafe, più che una legge sacra, può dirsi una raccolta di norme sacre, alcune delle quali risalgono certamente ad età molto più antica. Tale raccolta, un po' disordinata, viene attribuita al vaticinio di Apollo. E infatti l'epigrafe si apre con la seguente intestazione (*fig. 1*):

[Ἀ]πόλλων ἔχρη[σε]·
[ἐς ἀ]εὶ καθαρμοῖς καὶ ἁγνήιαις κα[ὶ ἱ]-
[κετ]ήιαις χρειμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[έν].

« Apollo vaticinò: per sempre usando purificazioni e astinenze e suppliche, abitino la Libia ».

Si suole affermare che l'Apollo vaticinante sia quello di Delfi, consultato dai Cirenei. Bisogna però rilevare che anche l'Apollo venerato, com'è noto, a Cirene sembra avere avuto funzioni oracolari. Sta a dimostrarlo, nell'Apollonion cirenaico, l'esistenza di una grotta sacra. (1) È quindi probabile che il vaticinio conservato dalla nostra epigrafe sia da attribuirsi all'Apollo locale; e tanto più probabile in quanto il dialetto dorico del testo presenta caratteristiche cirenaiche.

Come risulta dalle sue prime righe, l'epigrafe proclama le condizioni imposte dalla divinità affinché gli abitanti di Cirene e della sua regione possano tranquillamente godere quella che i Romani solevano definire *pax deum*. Tali condizioni consistono in purificazioni (καθαρμοί; donde il nome di *Lex cathartica*), in astinenze (ἁγνήιαι) e in suppliche (ἱκετήιαι). Le purificazioni e le astinenze sono strettamente legate fra loro, perché (è ovvio) le purificazioni vengono in aiuto di chi non si sia per avventura astenuto da atti o da contatti ritualmente impuri. Gli argomenti sono molto vari: purificazione della città in caso di epidemia; onesto uso degli alberi cresciuti in un santuario; norme circa la purità nei rapporti sessuali e nei contatti con donne partorienti; oscure prescrizioni circa i contatti con la morte; norme di purità nei sacrifici; lunghe prescrizioni circa le persone e le cose considerate sacre; interessanti norme di purità concernenti le donne (fanciulle nell'imminenza delle nozze, spose in procinto di partorire, donne che abortiscono); speciali norme di purità circa i supplici. Questi sono distinti in tre categorie. La terza (e qui l'epigrafe viene meno) è quella dell'omicida (αὐτοφόνος), al quale si prescrive un drammatico rito di purificazione.

Basta quanto ho detto per intuire che la cosiddetta *Lex cathartica* di Cirene assume grande importanza, da vari punti di vista, per la conoscenza

(1) Cfr. S. Stucchi, *Architettura cirenaica*, Roma 1975, pp. 57, 266 s., 491 s. La grotta oracolare fu, più tardi, trasformata in Mitreo, e successivamente nel Ninfeo di una casa privata.

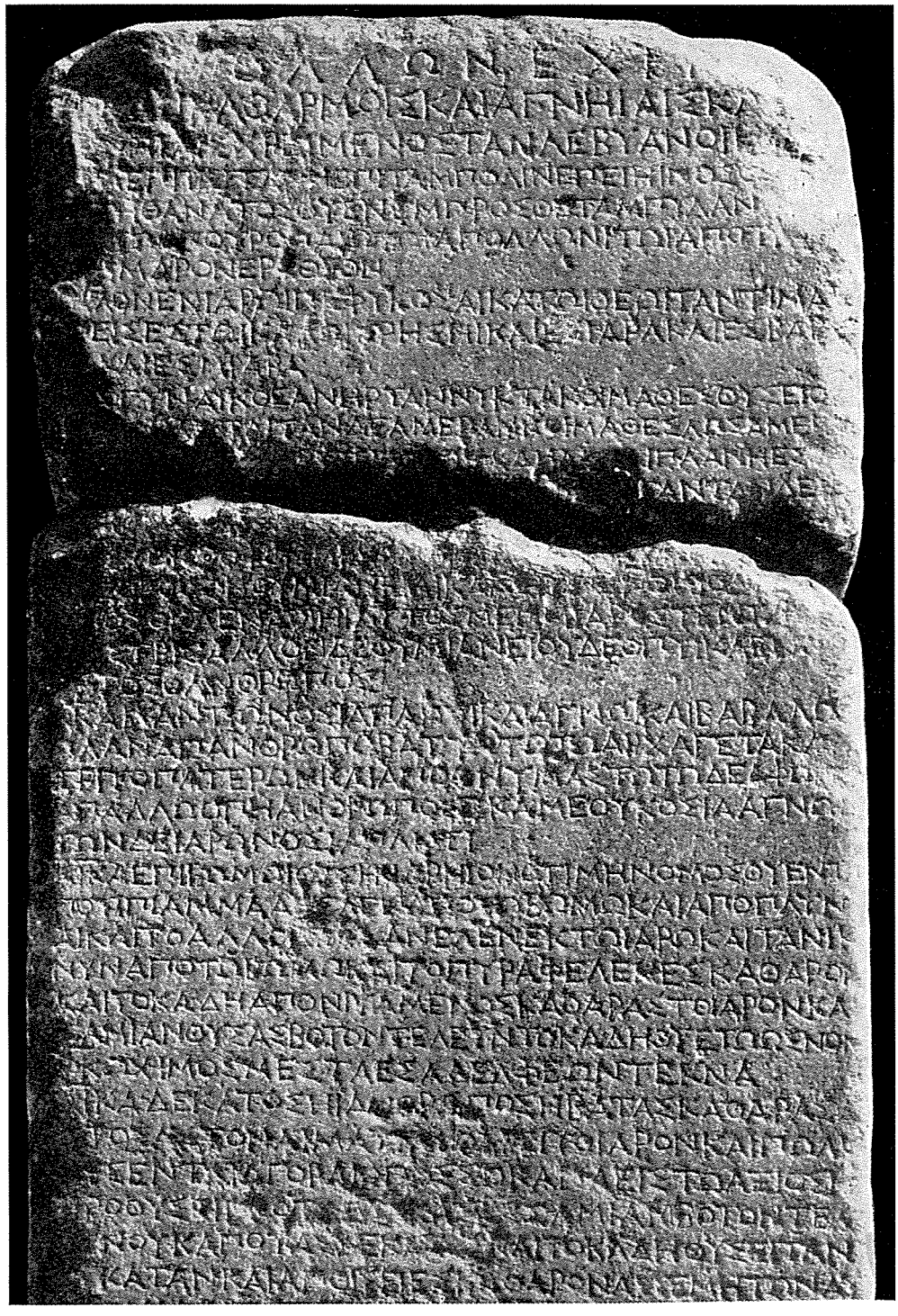


FIG. 1 – CIRENE: *Lex cathartica*, PARTE SUPERIORE DELLA PRIMA FACCIA (POCO DOPO IL 324 AV. CR.)

della religione cirenaica e greca in generale non soltanto nel IV secolo av. Cr. ma anche in epoca assai più remota.

La seconda iscrizione cui alludevo, quella di Andania, è databile con precisione al 92/1 av. Cr. [1] Il lungo testo (ben 194 righe di scrittura, nella parte conservata) rievoca ai nostri occhi un variopinto quadro di vita religiosa. In età molto più antica del 92/1, il culto era nato, nel santuario di Andania, intorno ad una fresca sorgente di nome Hagna (= « la Pura »). Alla dea che personificava codesta fonte si erano aggiunti successivamente Apollo Carneo, il dio dei conquistatori spartani, e ancora più tardi i Μεγάλοι Θεοί, i « Grandi Dèi », cioè — a quanto sembra — i Cabiri, importati dalla Beozia in séguito alle gesta vittoriose di Epaminonda nel Peloponneso. [2] All'inizio del I secolo av. Cr. si celebravano nel santuario certi misteri dedicati soprattutto ai Μεγάλοι Θεοί. Nel 92/1 avvenne un riordinamento del culto. In esso ebbe grande parte un ricco ed autorevole cittadino di Messene, Mnasistratos, il quale, dopo aver donato ai Messenî alcuni preziosi « libri » (βιβλία) contenenti il rituale dei misteri, divenne lo ierofante del santuario, assumendovi quindi una parte di protagonista. Prima di porre mano alle riforme, egli consultò, anche a nome dei Messenî, l'oracolo di Apollo Pizio in Argo. Il responso del nume, in parte pervenutoci, sarà da me ricordato quando tratterò degli oracoli. [3] Qui basterà dire che, incoraggiati da quel responso, Mnasistratos e i Messenî riordinarono i culti di Andania, fissando poi in una legge le proprie decisioni.

Da questa legge, redatta in dialetto dorico, risulta che tutta la città deve partecipare alla celebrazione dei misteri: a cominciare dai magistrati fino agli schiavi. Speciale importanza hanno, oltre il privilegiato Mnasistratos, i sacerdoti del santuario e dei santuari vicini e i cosiddetti ἱεροί ed ἱεραί. Sono, costoro, uomini e donne della nobiltà locale, estratti a sorte dalle singole tribù, i quali divengono *magna pars* nella festa ed hanno, essi soli, la facoltà di rizzare per l'occasione tende (σκαναί) nel santuario. [4] Vi sono poi dieci uomini ragguardevoli (οἱ δέκα), eletti dalla città a suoi rappresentanti. Si aggiungono suonatori di *aulòi* e di cetra, venditori, artigiani e quanti altri si rendono necessari per soddisfare alle esigenze delle celebrazioni sacre e al confluire di tanti fedeli.

(1) IG, V 1, 1390; F. Sokolowski, *Lois sacrées des Cités grecques*, Paris 1969, n. 65 [in questo libro si ripubblicano, con commento abbreviato ma con miglioramenti di lettura e di supplementi e, ovviamente, con bibliografia aggiornata, testi già riprodotti da I. de Prott – L. Ziehen, *op. cit.*]. Da ora in avanti citerò questo libro del Sokolowski con F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, omettendo anche qui la bibliografia anteriore, tranne eventuali importanti citazioni.

(2) Per la storia dei culti nel santuario di Andania, cfr. M. Guarducci, in *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 10 (1934), pp. 174–204.

(3) V. sotto, pp. 91 s.

(4) Per l'uso di attendarsi nei santuari, v. sotto, p. 13.

Più che i vari e interessanti provvedimenti di carattere pratico (organizzazione del mercato e dei bagni, protezione degli alberi e delle condutture d'acqua, mantenimento della disciplina fra i partecipanti, punizione di eventuali reati, amministrazione dei fondi, e via dicendo), importano qui le norme religiose. Con minuziosa cura si stabilisce come ognuno si debba vestire nella celebrazione dei misteri e durante la processione: nella celebrazione piedi nudi, vesti bianche e semplici e — per le donne — non trasparenti; nella processione vesti ugualmente semplici, niente ori, niente rossetti, niente belletti, niente arricciature ai capelli, speciali scarpe di feltro o di pelle. (1) Guida la processione Mnasistratos, cui seguono in bell'ordine sacerdoti, sacerdotesse, altri addetti al culto e alle azioni sacre, fra cui le ἱεραί ancora fanciulle, che conducono i carri con le ciste (κίσται) racchiudenti i gelosi oggetti destinati ai riti misterici (ἱερὰ μυστικά). Nella processione camminano anche le vittime, precedentemente approvate e bollate, che la legge descrive poi minutamente per quanto riguarda specie, colore, età, pertinenza ai singoli numi. Particolari disposizioni hanno per oggetto la fonte Hagna, presso la quale si svolgono sacrifici e banchetti e i fedeli lasciano le loro offerte. La cura di codesto luogo, santificato dalla presenza di un antico simulacro (ἄγαλμα), e una partecipazione agli utili che sacrifici ed offerte producono, spettano vita natural durante al solito Mnasistratos. Egli ha poi, con la famiglia, il primo posto nel sacro festino in cui si consumano le carni delle vittime, avanzate dopo le doverose offerte agli dèi. Mnasistratos ottiene insomma la parte del leone, sia per onori sia per materiali vantaggi. Del suo prestigio e dei suoi privilegi dà, del resto, chiara conferma quella disposizione della nostra legge per cui si stabilisce che sul bilancio del santuario venga sborsata a Mnasistratos l'enorme somma di seimila dramme (un talento) per la corona d'oro concessagli dalla città. (2)

Non sarà stato inutile — io spero — presentare qui, sia pure in sintesi, due documenti di tale mole e di tale importanza quali la *Lex cathartica* di Cirene e la grande epigrafe di Andania.

Nel primo volume ho riportato, con l'intento di esaminarle soprattutto dal punto di vista paleografico, due leggi sacre dell'età arcaica: l'una incisa su tabella di bronzo, databile alla fine del VI secolo av. Cr. e pertinente

(1) Per analoghe norme nella legge arcadica di Lykosura, v. sotto, p. 22.

(2) Ll. 52 s. Cfr. M. Guarducci, in *Epigraphica*, 39 (1977), pp. 140–142. È, questo, uno dei casi in cui la città non si limita a concedere l'onore della corona e il diritto di fregiarsene, ma vuol dare all'onore la concretezza di un valore materiale: qui, non la splendente corona vera e propria, ma il denaro necessario a realizzarla, lasciando a Mnasistratos la decisione se realizzarla o meno (cfr. le osservazioni da me fatte in *Epigraphica*, 35, 1973, pp. 18–22). La cifra di 6.000 dramme per una corona supera quelle di cui finora ci era giunta notizia (vol. II, p. 21: l'esempio della corona di Mnasistratos mi era allora sfuggito).

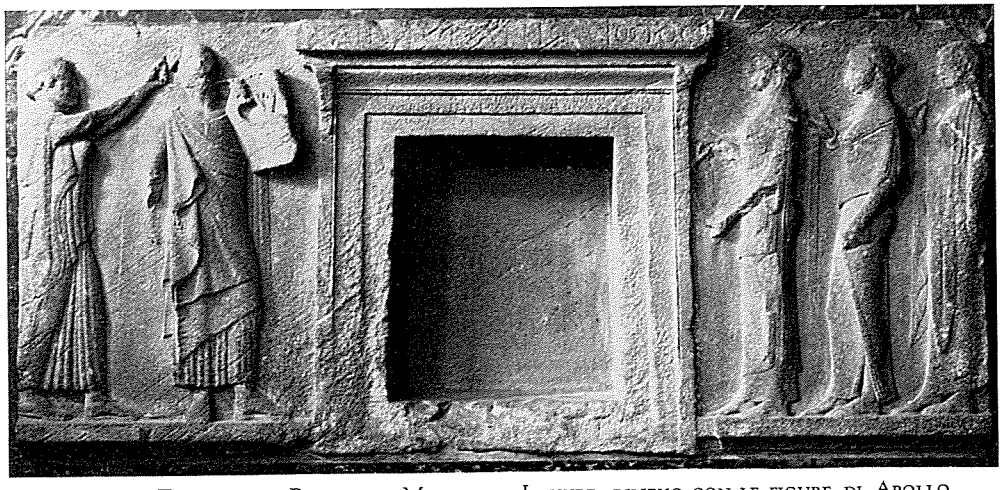


FIG. 2 – TASO, ORA A PARIGI NEL MUSEO DEL LOUVRE: RILIEVO CON LE FIGURE DI APOLLO E DELLE NINFE (CIRCA 480–470 AV. CR.)

alle suppellettili di un'associazione religiosa che aveva sede presso un santuario di Sicione; [1] l'altra iscritta in un altare rinvenuto a Paro e databile all'inizio del secolo successivo, nella quale si fa il nome di uno Zeus Elasteros e si prescrive che su quell'altare si libi con miele. [2]

Qui mi propongo di riportare e d'illustrare brevemente nel loro contenuto altri esempi di varie età e località, necessariamente pochi fra moltissimi.

Un poco più recenti della breve legge di Paro sono altre due brevi leggi rinvenute a Taso, che gli studiosi concordano ormai nell'assegnare al periodo 470–450 av. Cr. Esse sono incise in due di quei tre bellissimi rilievi, di età, come sembra, un po' più antica (circa 480–470 av. Cr.), che, scoperti nel 1863 dal viaggiatore francese Emmanuel Miller, furono da lui trasportati a Parigi nel Museo del Louvre. [3] I tre rilievi ornavano le pareti di un passaggio monumentale che immetteva da Sud–Est nell'antica *agorà*, nelle immediate vicinanze di un edificio pubblico (forse il Pritanèo), e si riferivano ad un'ara costruita in una rientranza della parete orientale. [4] Il maggiore di essi, anticamente inserito nella parete occidentale, cioè di fronte all'ara, presenta — di qua e di là da una nicchia — Apollo citaredo incoronato da una Nike (?), e la triade delle Ninfe (*fig.* 2). Gli altri due rilievi,

(1) Vol. I, pp. 337 s. (SICIONE, n. **2**).

(2) Vol. I, pp. 161 s. (CICLADI, n. **7**).

(3) *IG*, XII 8, 358; L. H. JEFFERY, *op. cit.*, pp. 302, 308, n. 70, tav. 58; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées* 1969, n. 114. Per i rilievi, cfr. CH. PICARD, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, II, Paris 1939, I, pp. 88–93.

(4) Il passaggio viene chiamato « dei tèori » dalle liste di questi alti magistrati tasî che, ad un certo momento, cominciarono ad essere incise sulle sue pareti (cfr. vol. II, pp. 336–338).

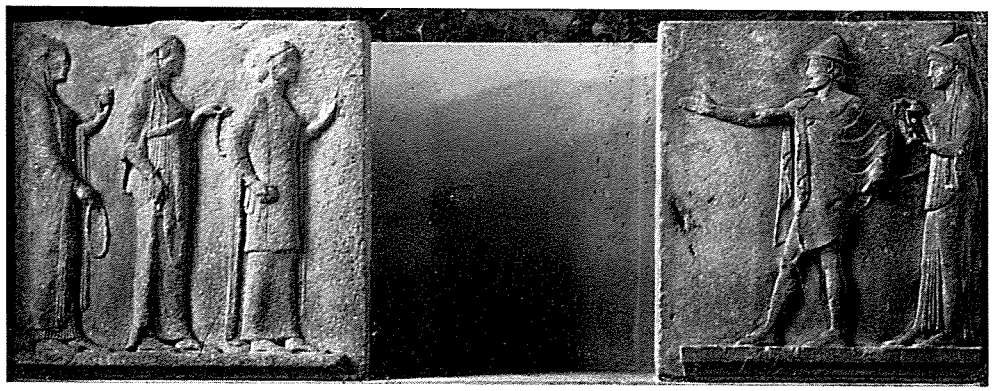


FIG. 3 – TASO, ORA A PARIGI NEL MUSEO DEL LOUVRE: RILIEVI CON LE FIGURE DELLE CÀRITI E DI ERMETE (CIRCA 480–470 AV. CR.)

disposti in origine di qua e di là dall'altare, mostrano quello di sinistra le Càriti, quello di destra Ermete ed una figura femminile d'incerta definizione (*fig. 3*). Le due leggi sacre (*A*, *B*) furono incise in un secondo momento, a lettere piccole e leggere e dalla stessa mano, l'una nel rilievo maggiore sull'architrave della nicchia, l'altra nel rilievo di Ermete. Ambedue (*fig. 4*) sono redatte in alfabeto tasio arcaico: (1)

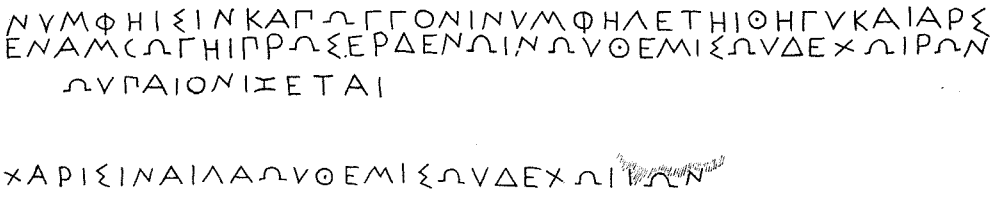


FIG. 4 – TASO, ORA A PARIGI NEL MUSEO DEL LOUVRE: LEGGI SACRE PER LE NINFE, PER APOLLO, PER LE CÀRITI (CIRCA 470–450 AV. CR.) (da *IG*, XII 8, 358)

A) Νύμφησιν κἀπόλλωνι Νυμφηγέτηι θῆλυ καὶ ἄρσεν ἄμ βόληι προσέρδεν, ὅϊν οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον· οὐ παιωνίζεται.

B) Χάρισιν αἶγα οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον.

« Alle Ninfe e ad Apollo Ninfegete si sacrifichi, femmina e maschio, ciò che (si) vuole; pecora non è lecito (sacrificare), né porco; non si canta il peàna.
Alle Càriti non è lecito (sacrificare) né capra né porco ».

Il verbo προσέρδειν indica forse che si tratta di sacrifici aggiuntivi; si noti, infatti, la preposizione πρός che compone il verbo. Delle divinità rap-

(1) Per l'alfabeto arcaico di Taso, cfr. vol. I, pp. 158 s.

presentate sui rilievi soltanto Apollo, le Ninfe e le Càriti figurano nelle due epigrafi; le Càriti, poi, non sotto le immagini delle medesime, ma sotto quella di Ermete: altra conferma della originaria indipendenza dei rilievi. Apollo ha qui l'epiteto di « guidatore di Ninfe » (Νυμφηγέτης), mentre di solito egli è « guidatore di Muse » (Μουσηγέτης). [1] Quanto poi alle prescrizioni circa le vittime, esse sono usuali nelle leggi sacre, ma non dovunque le medesime. Si osservano infatti diversità e talvolta contraddizioni tra i vari usi locali. Nel nostro caso, si ammettono vittime femminili e maschili, altrove invece di un solo sesso; si escludono e pecora e porco e capra, che altrove sono ammessi. Riguardo alla pecora, essa è in generale elemento comunissimo dei sacrifici, mentre qui la si rifiuta. V'è poi la proibizione di cantare il peàna, che pure è il canto prediletto da Apollo. Ciò dipende forse dalla presenza delle Càriti, antiche divinità del mondo infero, alle quali non si addice un canto di gioia e di vittoria, congeniale invece al solare culto apollineo. Si noti infine l'uso dell'indicativo presente per esprimere la legge.

Nella stessa Taso, in età un po' più recente (metà circa del V secolo), un blocco di pietra, che apparteneva a un edificio del santuario suburbano di Demetra e Cora (*Thesmophòrion*), fu iscritto con una brevissima legge, redatta in dialetto ionico e in alfabeto locale (*fig. 5*): [2]

'Αθηναίηι Πατρ-
ώιηι : ἔρδεται τῶ-
τερον ἔτος τέλ-
η : καὶ γυνα⟨ῖ⟩κες : λα-
[γ]χάνοισιν.

« Ad Atena Patroia si sacrifica un anno sì e un anno no. Anche donne ottengano (porzioni dei sacrifici) ». [3]

Il medesimo santuario ha restituito, come dirò meglio in séguito, anche altre epigrafi. [4] Dai testi risulta che in esso le πάτραι, antiche suddivisioni della cittadinanza, praticavano i loro culti aviti. Si spiega perciò l'epiteto Πατρῶα, dato ad Atena. [5] Il culto della dea non doveva essere, qui, di grande impegno, tanto è vero che i sacrifici avvenivano ad anni alterni. Le donne, come si vede, erano trattate abbastanza bene.

(1) Per Apollo guida delle Ninfe, cfr. M. Guarducci, in *Rend. Lincei*, 1962, pp. 69–74, tav. 1.

(2) C. Rolley, in *Bull. Corr. Hell.* 89 (1965), pp. 446 s., n. 6, fig. 6; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 113.

(3) Secondo l'uso arcaico di Taso, Ω vale *omikron* e O *omega* (cfr. vol. I, p. 158). Alla fine della l. 2, però, Ω rappresenta *omega*.

(4) V. sotto, pp. 54–56.

(5) Il nome di Atena Patroia è inciso anche in un'ara (C. Rolley, *op. cit.*, pp. 448 s., n. 7).

FIG. 5 – TASO: LEGGE SACRA PER ATENA PATROIA (METÀ CIRCA DEL V SECOLO AV. CR.)

Da Taso passiamo ad Elatea nella Focide. Siamo alla fine del V secolo av. Cr. Ecco ciò che ordina una piccola legge sacra incisa — quasi στοιχηδόν — su di una pietra piuttosto rozza, in dialetto dorico e in alfabeto locale: (1)

ἐν τõι Fα-
ναχείοι
θύοντα
σκανẽν ·
γυναῖκα
μὴ παρίμε[ν].

« Nel santuario degli Anakes chi sacrifica si attendi (o banchetti?). Nessuna donna sia presente ».

Gli Anakes sono i « Signori »: dèi locali che (così pare) non s'identificano, in questo caso, né coi Dioscuri né coi Cabiri. Il verbo σκανεῖν (= ionico σκηνεῖν) può significare o « attendarsi » o « banchettare (sotto una tenda) ». Nel primo caso, la legge concederebbe — uso già noto — di rizzare tende nel santuario; (2) nel secondo, obbligando a banchettare sul luogo, impedi-

(1) *IG*, IX 1, 129; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées* 1969, n. 82. Per l'alfabeto arcaico della Focide, cfr. vol. I, p. 244.

(2) V. sopra, p. 8 (legge di Andania). Cfr. ARISTOPHANES, *Thesm.*, 624, 658 (uso di tende nelle feste Thesmophòria; confermato da un'epigrafe dell'inizio del V secolo av. Cr. trovata presso Gela: P. ORLANDINI, in *Κώκαλος*, 12, 1966, pp. 20 s., tav. 10, 4; ID., in *Riv. Ist. di Archeol. e Storia dell'arte*, 1968, pp. 40 s., fig. 25).

rebbe, come altre volte, l'asportazione delle carni del sacrificio. (1) Si noti, inoltre, che i banchetti sono riservati ai soli uomini; o perché si tratta di divinità maschili, o perché si teme che le donne creino confusione.

Ad altro ambiente ci riporta un'altra legge, databile anch'essa alla seconda metà del V secolo. Ci troviamo, qui, nell'isola di Delo. Un blocco di marmo esistente in antico presso la fonte Minoa, sacra alle omonime Ninfe Minoidi (Νύμφαι Μινοΐδες), presenta la seguente epigrafe scritta in disposizione stoichedica: (2)

μὴ πλύνε̄ν ἐπὶ τὲ̄ν κρή[νε̄]ν
μηδέν, μηδὲ κολυμ[βᾶν ἐν τ]-
ε̃ι κρήνε̄ι, μηδὲ [βάλ]λ[ε̄ν κ]α-
τὰ τὴν κρήν[ε̄ν κόπρον μηδ]-
[έ τι ἄλλ]ο. ἐπ[ιζήμια]· δραχμ-
αὶ ⊢⊢ [ἱ]ερ[α]ί.

« Non si lavi alcunché nella fonte, né ci si tuffi nella fonte, né si getti nella fonte sporcizia né altra cosa. Multa: dramme 2, sacre ».

La fonte di cui si tratta era sacra alle Ninfe Minoidi (Μινοΐδες), e vari documenti di Delo la ricordano. Fra gli altri, v'è un bel rilievo votivo dedicato tra la fine del II e l'inizio del I secolo av. Cr. da un italico di nome Spurio Stertinio (Σπόριος Στερτίνιος), (3) rilievo che presenta — accanto ad una grande testa di Acheloo — le tre Ninfe sedute graziosamente l'una accanto all'altra (*fig. 6*). L'acqua delle Ninfe Minoidi doveva essere una tentazione per molti. La provvida legge vuole ch'essa resti pura, conservando il decoro che spetta alle sue divine abitatrici. La difesa delle fonti è argomento non certo insolito: molte altre leggi, pubbliche e sacre, lo trattano, confermando così quanto preziosa fosse considerata — nell'arida Grecia — ogni acqua sorgiva. Alla legge di Delo si può utilmente accostare un decreto di Coo, concernente anch'esso le Ninfe. (4) Databile al IV secolo av. Cr., questo decreto vieta che i frequentatori del santuario di Asclepio, del quale le Ninfe sono ospiti, gettino le focacce destinate alle Ninfe stesse nelle fonti del santuario invece che deporle ordinatamente sui rispettivi altari. Mentre a Delo i rei vengono puniti con la multa di due dramme, a Coo invece essi sono tenuti a fare — a loro spese, s'intende — la dovuta purificazione.

(1) V. sotto, pp. 25, 38–40, 43.

(2) *I. Dél.*, 69; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, n. 50.

(3) F. Courby, *Explor. arch. de Délos*, V (*Le portique d'Antigone ou du Nord–Est*, ecc.), Paris 1912, pp. 114 s., fig. 151.

(4) F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 152.

FIG. 6 – DELO: RILIEVO VOTIVO CON RAPPRESENTAZIONE DELLE NINFE MINOIDI (FINE DEL II – INIZIO DEL I SECOLO AV. CR.)

Del IV secolo è un bel monumento venuto in luce al Pireo e appartenente al locale santuario di Asclepio. (1) È un blocco di marmo iscritto da tutti e quattro i lati (*A* – *D*); in tempi diversi, ma sempre nel IV secolo. La prima epigrafe, incisa secondo l'ordine stoichedico, sembra risalire all'inizio del secolo stesso. Essa suona così:

ϑ ε ο ἰ.
κατὰ τάδε προθύεσθα-
ι· Μαλεάτηι πόπανα τρ-
ία, Ἀπόλλωνι πόπανα τ-
ρία, Ἑρμῆι πόπανα τρί-
α, Ἰασοῖ πόπανα τρία, Ἀ-
κεσοῖ πόπανα τρία, Πα-
νακείαι πόπανα τρία,
Κυσὶν πόπανα τρία, Κυ-
νηγέταις πόπανα τρί⟨α⟩.

« Dèi. Secondo queste norme si faccia il sacrificio preliminare. A Maleates tre focacce, ad Apollo tre focacce, a Ermete tre focacce, ad Iasò tre focacce, ad Akesò tre focacce, a Panàkeia tre focacce, ai *Kynes* tre focacce, ai *Kynegètai* tre focacce ».

(1) *IG*, II/III² 4962; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées* 1969, n. 21.

Il santuario di Asclepio al Pireo, situato, più precisamente, vicino al porticciuolo di Zea, fu la prima filiale in terra attica del santuario famoso che il dio della salute possedeva ad Epidauro. Esso venne fondato non appena la cosiddetta pace di Nicia (421 av. Cr.) ebbe momentaneamente composto le discordie fra Atene e Sparta, e fu sùbito seguìto — nel 420/19 — dall'Asclepieo di Atene, impiantato sul pendìo meridionale dell'Acropoli per iniziativa di Telemachos del demo di Acharnai e non senza il favore di Sofocle, il grande poeta drammatico. (1) A proposito del santuario del Pireo, è interessante ricordare che in esso si svolge la notissima scena del *Pluto* di Aristofane (commedia rappresentata, in seconda edizione, nel 388 av. Cr.), scena pittoresca e scintillante nella quale si descrive la miracolosa guarigione dalla cecità di Pluto, il dio della ricchezza. (2)

Come spiegherò meglio a suo luogo, (3) Asclepio aveva ad Epidauro usurpato il preesistente santuario di un antico dio Maleatas, poi assimilato ad Apollo nella figura di Apollo Maleatas. Ora, nel santuario del Pireo vediamo Μαλεάτης (forma ionica di Μαλεάτας) ancora distinto da Apollo. Si aggiungono, nella nostra epigrafe, altri personaggi. Vengono anzitutto tre dèe: Iasò (= « colei che risana »), Akesò (= « colei che medica »), Panàkeia (= « colei che tutto guarisce »), dèe quanto mai intonate alla personalità di Asclepio e considerate anzi figlie di lui. Si sentono poi ricordare *Kynes* e *Kynegètai*, anch'essi partecipi — nella stessa misura — delle offerte dei fedeli. A questi strani personaggi sembrano doversi accostare i Κύνες e i Κυνηγέται ricordati circa la medesima età dal poeta comico Platone: (4) burlesche interpretazioni di dèmoni della fecondità, forse molto antichi, che il poeta include nella cerchia di Afrodite. Altri ha pensato a dèmoni infernali: cani e rispettivi aizzatori. Si tratta, ad ogni modo, di esseri divini, ai quali spettano, come agli altri enumerati prima, offerte rituali. (5)

Tali offerte vengono denominate « sacrifici preliminari » (προθύματα), in quanto esse precedono il sacrificio destinato ad Asclepio; sacrificio che precede a sua volta il caratteristico rito del « giacere » in attesa della guari-

(1) Per l'introduzione di Asclepio nell'Attica, cfr. il fondamentale studio di L. Beschi, in *Annuario Scuola Atene*, 45–46 (1967–1968), pp. 381–436. Vedi anche F. Sartori, in *Atti e Memorie dell'Accad. Patavina*, 85 (1972–1973), pp. 363–378.

(2) Aristophanes, *Plut.*, 620–770, cfr. 411 s.

(3) V. sotto, p. 147 s.

(4) Plato Com., presso Athenaeus, 10, 442 A (=J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*. I, Leiden 1957, fr. 174), v. 16. Cfr. H. Herter, *De dis Atticis Priapo similibus*, Bonnae 1926, pp. 11–16; W. Judeich, *Topographie von Athen*, 2ª ed., München 1931, p. 442, nota.

(5) Errano perciò coloro che, ricordando i cani allevati nei santuari di Asclepio quali guardiani o strumenti di terapia (cfr. *IG*, IV 1² 121, l. 125; 122, ll. 35, 37), leggono κύνες e κυνηγέται, e pensano a veri e propri cani ed ai rispettivi custodi (così anche J. M. Edmonds).

gione. (1) Le focacce che qui si richiedono vengono in ugual misura distribuite a tutti gli dèi e ai due gruppi dei *Kynes* e dei *Kynegètai*. Il fedele che si apprestava a consultare Asclepio doveva dunque presentarsi al santuario carico di almeno 24 focacce: numero abbastanza notevole, dal quale è lecito desumere che le focacce stesse non fossero troppo grandi. Di che genere poi esse dovessero essere spiegò un sacerdote del santuario, che non molto dopo aggiunse sotto il testo un'interessante appendice:

Εὐθύδημος
Ἐλευσίνιος,
ἱερεὺς Ἀσκληπιῶ,
τὰς στήλας ἀνέθηκ[ε]
τὰς πρὸς τοῖς βωμοῖς,
ἐν αἷς τὰ πόπανα πρῶτος
ἐξηικάσατο ἃ χρὴ πρ[ο]θ-
ύεσθαι.

« Euthydemos (del demo) di Eleusi, sacerdote di Asclepio, dedicò le stele, quelle presso gli altari; nelle quali per primo raffigurò le focacce che occorrono come preliminare sacrificio ».

Il sacerdote Euthydemos è un personaggio noto da altre fonti. (2) Nei riguardi del suo santuario, egli si rese appunto benemerito istruendo i fedeli intorno alla forma delle focacce. Ai lati della nostra base iscritta sorgevano (così sembrerebbe) gli altari, su cui rispettivamente i gruppi di focacce dovevano essere deposti. Perché non ci fossero incertezze, il sacerdote fece rizzare presso ogni altare una stele, sulla quale era figuratamente rappresentato il modello della focaccia di rito. (3) La pluralità delle stele, e perciò delle immagini di focacce, sembra dimostrare che alle varie divinità si offrivano focacce di forma diversa. (4) Se infatti tutte quante avessero dovuto essere uguali, una sola stele con rispettiva rappresentazione del modello sarebbe bastata. L'idea del nostro Euthydemos dovette, comunque, sembrare una geniale trovata; tanto è vero ch'egli stesso si vanta di essere stato il primo (πρῶτος) a prendere una tale iniziativa.

(1) V. sotto, pp. 144 s.

(2) *IG*, II/III² 1191 (= W. Dittenberger, *Syll.*³, n. 1048), l. 6; 1194, ll. 11, 17; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, n. 11, l. 2.

(3) Per una focaccia plasticamente rappresentata in una lapide votiva di Megara, cfr. vol. III, pp. 41–43, *fig. 19*.

(4) Per la varietà nella forma dei pani e delle focacce presso i Greci, è istruttivo un passo di Pollux, *Onomasticon*, 6, 72–79.

In età ancora più recente, sugli altri tre lati della medesima base (*B* – *D*), vennero aggiunte brevi epigrafi, le quali sembrano essere in relazione coi suddetti altari. Se ne apprende che altre offerte (una focaccia [1] e un favo di miele) spettavano a Helios e a Mnemosyne, due divinità che altre fonti dimostrano non estranee a santuari di numi risanatori; e ne risulta altresì che quegli altari erano νηφάλιοι (= « astemî »), cioè non ammettevano libagioni di vino.

Alla fine del medesimo IV secolo av. Cr. appartiene un'altra bella epigrafe attica, che voglio qui riportare per intero: la legge relativa al santuario di Apollo Erithaseos. [2] Incisa in una stele certamente rizzata nel santuario del dio, essa pure presenta una scrittura stoichedica:

θεοί.
ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἐριθασέου π[ρ]-
οαγορεύει καὶ ἀπαγορεύει ὑπέρ τε ἑαυτ[οῦ]
καὶ τῶν δημ[ο]τῶν καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηνα[ί]-
ων μὴ κόπτειν τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος μηδὲ [φ]-
έρει⟨ν⟩ ξύλα μηδὲ κοῦρον μηδὲ φρύγανα μηδ[ὲ]
φυλλό[β]ολα ἐκ τοῦ ἱεροῦ· ἂν δέ τις ληφθεῖ [κ]-
όπτων ἢ φέρων τι τῶν ἀ[π]ειρημένων ἐκ τοῦ [ἱ]-
εροῦ, ἂν μὲν δοῦλος εἶ ὁ λη[φ]θείς, μαστιγώ[σ]-
εται πεντήκοντα πληγὰς καὶ παραδώσει [α]-
ὐτὸν καὶ τοῦ δεσπότου τοὔνομα ὁ ἱερεὺς [τ]-
ῶι βασιλεῖ καὶ τεῖ βουλεῖ κατὰ τὸ ψήφισ[μ]-
α τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων·
ἂν δὲ ἐλεύθερος εἶ, θοάσει αὐτὸν ὁ ἱερεὺ[ς]
μετὰ τοῦ δημάρχου πεντήκοντα δραχμαῖς
καὶ παραδώσει τοὔνομα αὐτοῦ τῶι βασιλ[εῖ]
καὶ τεῖ βουλεῖ κατὰ τὸ ψήφισμα τῆς βου[λ]-
ῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων.

« Dèi. Il sacerdote di Apollo Erithaseos proclama e proibisce, a nome suo e dei demoti e del popolo degli Ateniesi, di disboscare il santuario di Apollo e di portar via dal santuario legna o rami freschi o rami secchi o fogliame caduto. Se poi qualcuno venga sorpreso nell'atto di tagliare o di portare via dal santuario qualcuna delle cose proibite, se il sorpreso sia schiavo, gli verranno inflitte cinquanta staffi-

(1) Qui, il nome della focaccia non è πόπανον ma ἀρεστήρ.
(2) *IG*, II/III² 1362; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 37.

late e il sacerdote consegnerà lui e il nome del padrone all' (arconte) re e al consiglio, secondo il decreto del consiglio e del popolo degli Ateniesi. Se invece sia libero, il sacerdote insieme al demarco lo multerà con cinquanta dramme e consegnerà il suo nome all'(arconte) re e al consiglio, secondo il decreto del consiglio e del popolo degli Ateniesi ».

Apollo Erithaseos era un dio peculiare dell'Attica. (1) Pur non essendo ancora del tutto chiaro il significato dell'epiteto Ἐριθάσεος, non è improbabile che il nostro Apollo sia da considerarsi un protettore dei campi. Certo è che il suo santuario si trovava in campagna, in uno dei demi attici (non si può, almeno finora, precisarne il nome), come risulta dall'essere ricordati nel testo sia i demoti sia il demarco (ll. 4,15). All'epoca della nostra epigrafe, il santuario aveva la fortuna di essere diretto da un sacerdote molto zelante, il quale si preoccupò fra l'altro di difenderne la bella vegetazione e proprio per questo redasse la legge che ci è pervenuta. Egli volle però restare anonimo, preferendo che la « sua » legge rimanesse valida anche in avvenire, per i sacerdoti che gli sarebbero succeduti.

La difesa degli alberi che crescono dentro o intorno ad un santuario è, fra gli argomenti di carattere pratico, uno di quelli che più spesso ricorrono nelle leggi sacre. Nel nostro caso l'energico sacerdote, parlando solennemente anche a nome dei suoi demoti e di tutto il popolo ateniese, proibisce qualsiasi attentato al prezioso bosco. Egli vieta non soltanto di tagliare piante, ma anche di asportare legna (ξύλα), frasche verdi (κοῦρος), rami secchi (φρύγανα), e perfino foglie cadute (φυλλόβολα), che possono (è lecito pensarlo) riuscire non inutili come fertile terriccio e divenire perciò fonte di guadagno.

Nello stabilire le pene per i trasgressori, si fa, come tante altre volte, una distinzione fra schiavi e liberi: agli schiavi ben cinquanta staffilate, ai liberi ben cinquanta dramme di multa; e in ambedue i casi denunce all'arconte re, che — com'è risaputo — si occupava in particolare delle cose sacre, e al consiglio. È notevole poi che per l'uno e l'altro caso il sacerdote si appelli a un decreto del consiglio e del popolo. Questo decreto avrà riguardato non già il solo santuario di Apollo Erithaseos ma anche altri santuari dell'Attica, allo scopo di difenderli o dall'abusiva raccolta di legna o, in generale, dalle offese dei male intenzionati. Comunque sia, la disposizione cui il nostro sacerdote si riferisce concerne la denuncia all'arconte re e al consiglio di colui che è stato colto in flagrante e — trattandosi di uno schiavo — del rispettivo padrone.

(1) Cfr. Hesychius, s. v. *Ἐριθασεύς* (forse *Ἐριθάσεος*?)· Ἀπόλλων ἐν τῇ Ἀττικῇ.

Al successivo III secolo av. Cr. (forse alla fine di esso) appartiene una legge sacra che ci riporta a Lykosura, nell'Arcadia meridionale. In questa città, adagiata alle falde meridionali del monte Liceo, fioriva sin da tempi molto remoti il culto di Despoina, la « Signora » per eccellenza, cioè la grande divinità della terra e del mondo infero. E appunto al santuario di Despoina appartiene la nostra legge (*fig.* 7): (1)

Δεσποίνας.
[– – – – – – – – – – –] μὴ ἐξέστω
παρέρπην ἔχοντας ἐν τὸ ἱερὸν τᾶς
Δεσποίνας μὴ χρ[υ]σία ὅσα μὴ ἰν ἀνά-
θεμα μηδὲ πορφύρεον εἱματισμὸν
μηδὲ ἀνθινὸν μηδὲ [μέλ]ανα μηδὲ ὑπο-
δήματα μηδὲ δακτύλιον· εἰ δ' ἄν τις
παρένθῃ ἔχων τι τῶν ἃ στάλα [κ]ωλύει,
ἀναθέτω ἐν τὸ ἱερόν. μηδὲ τὰς τ[ρί]-
χας ἀμπεπλεγμένας, μηδὲ κεκαλυμ-
μένος· μηδὲ ἄνθεα παρφέρην, μηδὲ
μύεσθαι [· · · · · · ·] κυένσαν μηδὲ θη-
λαζομέναν· τὸς δὲ θύοντας πὸς θύ[η]-
σιν χρέεσθαι ἐλαίαι, μύρτοι, κηρίο[ι],
ὀλοαῖς αἰρολογημέναις, ἀγάλματ[ι],
μάκωνσι λευκαῖς, λυχνίοις, θυμιά-
μασιν, ζμύρναι, ἀρώμασιν. τὸς δὲ θ[ύ]-
οντας τᾶι Δεσποίναι θύ[ην]
θήλεα λευκ[ὰ · ·]ο· · ·ος καὶ κ-
– – – – – – – – – – – – – – – – – –

« Di Despoina. ... non sia lecito introdursi nel santuario di Despoina portando oggetti d'oro se non quanti debbano essere offerti (alla dea), né veste di porpora o fiorita, né (abiti) neri, né scarpe, né anello. Se uno entri recando alcunché di quelle cose che la stele vieta, lo dedichi nel santuario. (Le donne) non (entrino) arricciolate nei capelli, né (gli uomini) a capo coperto; né si rechino fiori, né venga iniziata una (donna) gestante o che allatti. Coloro che sacrificano usino per il sacrificio olivo, mirto, favi di miele, grani d'orzo mondati dal loglio, statuette, papaveri bianchi, lucernette, profumi, mirra, erbe odorose. Coloro che sacrificano a Despoina sacrifichino vittime femminili bianche ... ». (2)

(1) IG, V 2, 514; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 68.

(2) All'inizio della l. 2 e nella l. 12 ci sono tratti erasi, nei quali gli studiosi hanno variamente cercato d'intuire il testo primitivo.

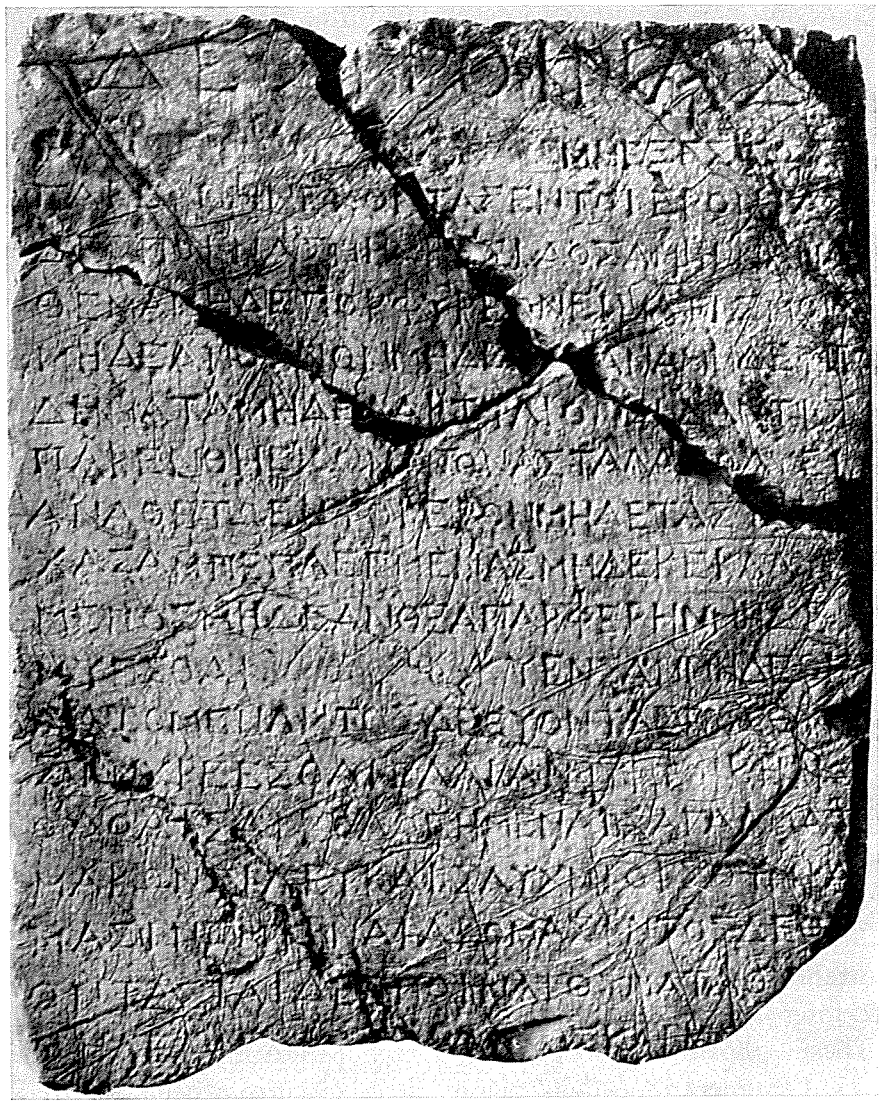


FIG. 7 – LYKOSURA (ARCADIA), ORA A MEGALOPOLI NEL MUSEO: LEGGE SACRA DEL SANTUARIO DI DESPOINA (III SECOLO AV. CR.)

Nel II secolo d. Cr., descrivendo la sua visita al santuario di Despoina, Pausania parla, fra l'altro, di « ... una tavoletta iscritta contenente le norme del culto misterico » (... πινάκιόν ἐστι γεγραμμένον, ἔχον τὰ ἐς τὴν τελετήν).[1] La « tavoletta » è probabilmente la stele (o una sua copia?) in cui si trova incisa la nostra legge e il « culto misterico » riguarda quei riti d'iniziazione ai quali, come si apprende dalle ll. 12 s., non potevano partecipare donne

(1) PAUSANIAS, 8, 37, 2.

incinte o nutrici. Accanto ad interessanti forme del dialetto arcadico, [1] la legge presenta parecchi motivi di carattere religioso che ricorrono in testi consimili. Molte leggi sacre dei Greci vietavano infatti di entrare nei santuari indossando determinate vesti o portando determinati oggetti o essendo in determinate condizioni fisiche, e prescrivevano con quali sostanze o con quali vittime si dovesse sacrificare. Sono le caratteristiche norme alle quali ho già fatto allusione, [2] norme che, affondando le proprie radici in età molto antica, s'imponevano ai fedeli quasi per forza d'inerzia.

A giudicare dalla nostra legge, Despoina sembra essere stata molto amante della semplicità. Essa bandisce infatti dal suo santuario gli ornamenti d'oro, gli anelli, le vesti fiorite e non vuol vedere — tra le sue devote — teste arricciate. [3] Non ammette neanche vesti purpuree; ma in questo caso non è chiaro se la proibizione dipenda anch'essa dal desiderio della semplicità, con cui la preziosa porpora era naturalmente in contrasto, oppure (o anche) da un'avversione al rosso, analoga a quella che nella stessa legge Despoina dimostra al nero. L'avversione al rosso sarebbe in certo senso confermata dalla norma che impone di usare « papaveri bianchi » (l. 16). È noto infatti che, pur esistendo una varietà di papaveri bianchi, la specie di gran lunga più comune è ai nostri giorni ed era nell'antica Grecia quella dei papaveri rossi. D'altra parte, il colore bianco pare fosse gradito alla dea, come dimostrano le vittime bianche prescritte alla l. 19 per i suoi sacrifici: un motivo — questo della propensione verso il bianco — che ricorre altre volte presso gli antichi Greci in relazione con divinità infere e in generale col mondo sotterraneo, ed era forse ispirato dal desiderio di opporre la luce e il candore all'oscurità dell'oltretomba. [4]

Oltre le vesti fiorite, Despoina respinge anche i fiori (l. 11), forse perché — si direbbe — i fiori variopinti non si addicono alla severa uniformità del mondo infero. Anche Demetra e Cora, del resto, proibivano — nelle loro feste Thesmophòria — le corone di fiori. [5] Molto interessante è poi, alle ll. 13–17, l'enumerazione delle piante, delle sostanze e degli oggetti di cui i fedeli dovevano fare uso nei sacrifici (preliminari) prima di porre mano ai

(1) Queste sono essenzialmente ἰν per εἰς (l. 4) e πός per πρός (l. 13). Cfr. C. D. Buck, *The Greek Dialects*, Chicago 1955 (§§ 10; 135, 4 e 6). Si aggiunga, alla l. 15, ὁλοαῖς per οὐλαῖς.

(2) V. sopra, p. 5.

(3) Analoga avversione agli ori e alle chiome troppo elaborate si nota nella grande legge di Andania (v. sopra, p. 9). Le vesti fiorite erano vietate anche a Delo (v. sotto, p. 23).

(4) Per il bianco (o la lucentezza) in relazione con l'oltretomba, cfr. M. Guarducci, in *Riv. Filol.*, 100(1972), pp. 325–327. Un'agnella bianca spetta alla dea infera Basile nel demo attico di Erchia (calendario che ricorderò fra poco, p. 37, nota 5 [col. B 16–19]); stoffe bianche compaiono in cerimonie funebri a Delfi e a Ceo (v. sotto, pp. 30 s.).

(5) Scolî a Sophocles, *Oed. Col.*, 681.

sacrifici cruenti. Lo strano ἀγάλματ[ι] della l. 15 viene abitualmente spiegato come un collettivo per ἀγάλμασι: le statuette fittili più o meno modeste che i fedeli offrivano si può dire in ogni santuario della Grecia. Le vittime, come si vede, erano prescritte di sesso femminile e, come ho già rilevato, di colore bianco (l. 19). Più tardi, quando Pausania visitò il santuario, le regole primitive dovevano essersi un po' allentate, perché ognuno poteva sacrificare a Despoina ciò che più gli era comodo. (1)

Al II secolo av. Cr. appartiene una brevissima legge sacra incisa in un blocco di marmo, che fu trovato a Delo nel santuario delle divinità egizie: (2)

ἀπ' οἴνου μὴ προσιέναι
μηδὲ ἐν ἀνθινοῖς.

« Non si venga dopo (aver bevuto) vino, né in vesti fiorite ».

La incompatibilità del vino con certi culti è nota anche da altri documenti che riguardano sia la Grecia sia in particolare l'Egitto. (3) Ciò ha, in questo caso, speciale interesse, in quanto l'epigrafe spetta ad un santuario delle divinità egizie. L'avversione alle vesti fiorite (ed ai fiori) si manifesta, come si è visto, anche nella legge di Lykosura. Non è forse inutile ricordare che, come Despoina, anche Serapide, il principale nume del santuario delio delle divinità egizie, aveva — per tradizione — anche un carattere infero.

Nel secolo successivo si scende con una bella legge sacra rinvenuta a Smirne e pertinente al santuario di una ignota divinità femminile: (4)

[ἰ]χθῦς ἱεροὺς μὴ ἀδικεῖν,
μηδὲ σκεῦος τῶν τῆς
θεοῦ λυμαίνεσθαι, μηδὲ
[ἐ]κφέρειν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐπ[ὶ]
κλοπήν· ὁ τούτων τι ποιῶν
κακὸς κακῇ ἐξωλείᾳ ἀπό-
λοιτο, ἰχθυόβρωτος γενόμε-
νος. ἐὰν δέ τις τῶν ἰχθύ-
ων ἀποθάνῃ, καρπούσθω

(1) Pausanias, 8, 37, 8.
(2) *IG*, XI 4, 1300; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 94.
(3) Cfr. Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 6 (353 A–C).
(4) F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, n. 17.

αὐθημερὸν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ.
τοῖς δὲ συμφυλάσσουσιν
καὶ ἐπαύξουσιν τὰ τῆς
θεοῦ τίμια καὶ τὸ ἰχθυο-
τρόφιον αὐτῆς βίου καὶ
ἐργασίας καλῆς γένοιτο
παρὰ τῆς θεοῦ ὄνησις.

« Non si commetta ingiustizia contro i pesci sacri né si danneggi alcun oggetto della dea né lo si porti, rubandolo, fuori del santuario. Colui che fa qualche cosa di queste vada alla malora con trista rovina, da tristo qual è e divenga pasto dei pesci. Se poi qualcuno dei pesci (sacri) muoia, esso venga offerto in olocausto il giorno stesso sull'altare. A coloro che contribuiranno a custodire e ad accrescere gli onori della dea e il suo allevamento di pesci sia concesso da parte della dea favore di vita e di buon lavoro ».

Nella Smirne del I secolo av. Cr. è in piena efficienza, come si vede, il culto di una dea cui sono sacri i pesci. Chi sia questa divinità la nostra legge non dice. Gli studiosi hanno pensato ad Artemide o a Cibele o — forse meglio — alla siria Atargatis. E infatti nel culto di questa dea esistevano pesci sacri e, d'altra parte, non è affatto inverosimile che Atargatis abbia ricevuto onori a Smirne, quando si sa che ne ricevette anche in luoghi più lontani quali Delo e Astipalea. (1) Ad ogni modo, i pupilli della dea erano ben tutelati, perché contro coloro che li offendessero (o danneggiassero altra cosa del santuario) viene scagliata una delle più terribili minacce: l'augurio, cioè, di finire appunto in bocca ai pesci. (2) Ciò significa esser privati della sepoltura, ossia di un bene a cui tutti gli antichi tenevano, com'è noto, moltissimo. Interessante è poi la norma relativa ai pesci morti. Non si capisce bene se si alluda a pesci morti in séguito ad un atto sacrilego o a pesci tranquillamente deceduti nel vivaio della dea. Comunque sia, bisognava sùbito intervenire, compiendo sull'altare un atto che l'epigrafe esprime mediante il verbo καρποῦν. Questo verbo, noto anche da altri testi, significava anticamente l'offerta di frutti (καρποί) appositamente colti, ma poi — dopo l'introduzione dei sacrifici cruenti — finì per alludere alla vittima completamente bruciata (ὁλόκαυστος). (3) E qui appunto all'« olocausto » bisogna pensare. I pesci morti dovevano sùbito essere del

(1) Per Delo: *I. Dél.*, 2226 (anno 128/7 av. Cr.) ed altri testi più recenti; per Astipalea: *IG*, XII 3, 178 (III o II secolo av. Cr.), 188 (II secolo av. Cr.).

(2) Cfr. Homerus, *Il.*, 21, 122 s.; *Od.*, 14, 135 s.; 24, 290 s.

(3) Cfr. F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, p. 256.

tutto consumati dal fuoco. È anche interessante l'augurio che la nostra legge aggiunge per quanti dimostreranno il proprio ossequio alla dea e ai suoi preziosi animali. Ma non è certamente questo l'unico caso in cui l'autore di una legge sacra sente l'opportunità di allettare i fedeli con un voto di bene. (1)

Entrando nell'èra nostra, vorrei richiamare l'attenzione sopra una stele marmorea iscritta, trovata in una ignota località dell'Attica, e appartenente senza dubbio ad un piccolo santuario campestre. La stele reca una breve legge relativa al culto di Asclepio e di Igiea, legge che, a giudicare dai caratteri epigrafici, sembra databile al I secolo d. Cr.: (2)

ἱερὸν τὸ τέμενο[ς]
τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ
τῆς Ὑγιείας.
θύειν τοὺς γεωργοὺς
καὶ τοὺς προσχώρους
τοῖν θεοῖν ἧι θέμις
καὶ τὰς μοίρας νέμειν
τῶι τε εἰσαμένωι καὶ
τῶι θεηκολοῦντι·
τῶν δὲ κρεῶν μὴ
φέρεσθαι.

« Sacro (sia) il recinto di Asclepio e di Igiea. Sacrifichino gli agricoltori e i vicini ai due dèi come è norma, e distribuiscano le porzioni sia al fondatore sia all'officiante. Delle carni poi nulla si porti (via) ».

Un fedele di Asclepio e della sua divina compagna aveva fondato per essi un piccolo santuario nella campagna attica. Con questa breve legge, egli destinò il santuario agli agricoltori locali e ai loro vicini, ma non dimenticò di prescrivere che le dovute parti del sacrificio fossero riservate a se stesso e al sacerdote officiante. Tale infatti sembra, in questo caso, il significato del verbo θεηκολεῖν. Si aggiunge il divieto, già noto dalla legge di Elatea e da tanti altri testi, (3) di asportare carni dal santuario. Le vittime dovevano, quindi, essere consumate sul luogo. Il testo della legge fu probabilmente formulato dall'anonimo sacerdote, d'accordo — s'intende — con l'anonimo benemerito fondatore.

(1) Cfr., ad esempio, F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* cit., nn. 16 (ll. 20–23), 20 (ll. 46–48).

(2) *IG*, II/III² 1364; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 54.

(3) V. sopra, pp. 13 s.; sotto, pp. 38–40, 42.

Molto più recente e già databile all'età imperiale avanzata (forse al III secolo d. Cr.) è una breve legge sacra rinvenuta in un'isola delle Cicladi, ad Ios, e oggi conservata nel Museo di Syra. [1] L'epigrafe è incisa in una tavola marmorea, tra due serpenti a rilievo che strisciano verso un'offerta (*fig. 8*):

Fig. 8 – Ios, ora a Syra nel Museo: legge sacra relativa al culto di Omero (probabilmente III secolo d. Cr.)

θύσεις
μηνὸς
Ὁμηρε-
ῶνος
ις'

« Sacrificherai il (giorno) 16 del mese Homereòn ».

(1) *IG*, XII 5, 15.

Per comprendere il senso di questa piccola legge, bisogna pensare che Ios passava per essere patria di Omero e luogo della sua sepoltura, e che sulla (presunta) tomba di lui — eroizzato — si compivano sacrifici. [1] Riesce allora facile credere che i sacrifici cui qui si allude, compiuti nel mese sacro ad Omero, spettino proprio all'immortale poeta. È poi altrettanto probabile che il 16 del mese Homereòn corrisponda al giorno indicato dalla tradizione come quello della sua morte. Ciò trova conferma in un'operetta falsamente attribuita a Luciano, nella quale, a proposito di un encomio rivolto ad Omero il 16 di un ignoto mese, l'autore stabilisce un parallelo fra gli onori funebri di Omero e quelli di Demostene, morto, come risulta, il 16 del mese Pyanepsiòn. [2] Donde si ricava anche la probabile equivalenza fra lo Homereòn di Ios e il mese attico autunnale Pyanepsiòn. [3] Si noti infine l'espressione della legge con l'indicativo futuro.

Ho già rilevato che non soltanto i responsabili dei santuari ma anche quelli di associazioni aventi carattere più o meno spiccatamente sacro potevano emanare leggi. Riporto qui, come esempio, parte di una legge redatta a Delfi e in dialetto locale dalla nota associazione (più propriamente, fratria) dei Labyadai. [4] Si tratta di un cippo quadrangolare di pietra calcarea, iscritto in ordine stoichedico sulle quattro facce (*A* – *D*). A giudicare dai caratteri epigrafici, l'iscrizione fu incisa verso l'inizio del IV secolo av. Cr. Essa è però distinta da elementi arcaici, quali il segno del *digamma* e quello dello spirito aspro, che di per sé fanno pensare alla copia da un testo più antico. Aggirandosi nella selva epigrafica di Delfi, Georges Rougemont è recentemente riuscito a riconoscere — in un blocco di edificio databile al VI secolo — una parte dell'epigrafe che si legge sulla quarta faccia (*D*) del nostro cippo; [5] e il nuovo testo è — si noti — non posteriore alla fine del VI secolo. Sembra dunque che il testo del IV secolo risalga davvero, forse nella sua integrità, a quel testo più antico; ciò che agevolmente spiegherebbe il permanere, nel testo più recente, di quei tali fenomeni di arcaismo cui accennavo. Si apre anche la suggestiva ipotesi che l'ignoto edificio del VI secolo possa identificarsi addirittura col famoso tempio di Apollo, eretto dalla esule famiglia degli Alcmeonidi e più tardi

(1) Cfr. PAUSANIAS, 10, 24, 2; AULUS GELLIUS, 3, 11, 6.

(2) Ps. LUCIANUS, *Paneg. Demosth.*, 1 (491), 2 (492), 26 (510). Per la morte di Demostene il 16 del mese Pyanepsiòn, cfr. PLUTARCHUS, *Dem.*, 30.

(3) Cfr. TH. BERGK, in *Hermes*, 18 (1883), pp. 510–514.

(4) F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées* 1969, n. 77 (nella bibliografia citata ha particolare importanza l'articolo di J. BOUSQUET, in *Bull. Corr. Hell.*, 90, 1966, pp. 82–92); G. ROUGEMONT, *Corpus des Inscriptions de Delphes*, I (*Lois sacrées et Règlements religieux*), Paris 1977, n. 9.

(5) G. ROUGEMONT, in *Bull. Corr. Hell.*, 98 (1974), pp. 147–158; ID., *Corpus* cit., n. 9 bis.

abbattuto dal rovinoso terremoto del 373. (1) Jean Bousquet non sarebbe, anzi, alieno dall'ammettere che proprio in séguito a quella catastrofe la fratria dei Labyadai avesse voluto religiosamente trascrivere su altra pietra (il cippo a noi pervenuto) la legge che regolava la vita del sodalizio. (2)

Lasciando aperto il problema, riporto qui la parte del venerando testo che si trova sulla terza faccia del cippo (C) e si riferisce al comportamento prescritto ai Labyadai nell'occasione di funerali (*fig. 9*): (3)

19 – – *hόδ'* ὁ τεθμὸς πὲρ τῶ-
20 ν ἐντοφήιων· μὴ πλέον πέν-
τε καὶ τριάκοντα δραχμ[ᾶ]-
ν ἐνθέμεν, μήτε πριάμενο-
ν μήτε Ϝοίκω· τὰν δὲ παχεῖ-
[α]ν χλαῖναν φαωτὰν εἶμεν·
25 αἰ δέ τι τούτων παρβάλλο-
ιτο, ἀποτεισάτω πεντήκο-
ντα δραχμάς, αἴ κα μὴ ἐξομ-
όσηι ἐπὶ τῶι σάματι μὴ πλ-
έον ἐνθέμεν· στρῶμα δὲ *hὲ*-
30 ν *hυ*ποβαλέτω καὶ ποικεφ-
άλαιον *hὲν* ποτθέτω· τὸν δ-
ὲ νεκρὸν κεκαλυμμένον φ-
ερέτω σιγᾶι κὴν ταῖς στρ-
οφαῖς μὴ καττιθέντων μη-
35 [δ]αμεῖ, μηδ' ὀτοτυζόντων ἐ-
[χ]θὸς τᾶς Ϝοικίας, πρίγ κ' ἐ-
πὶ τὸ σᾶμα *hί*κωντι, τηνεῖ
ΔΞΝΑΤΟ< ἔστω, *hέ*ντε κα *hα*
ΘΙΓΑΝΑ ποτθεθῆι· τῶν δὲ π-
40 [ρ]όστα τεθνακότων ἐν τοῖς
σαμάτεσσι μὴ θρηνεῖν μη-
δ' ὀτοτύζεν, ἀλλ' ἀπίμεν Ϝο-
ίκαδε ⟨Ϝ⟩έκαστον ἔχθω *hομε*-

(1) Per questo terremoto, cfr. vol. II, p. 259.

(2) J. Bousquet (presso G. Rougemont, in *Bull. Corr. Hell.* cit., p. 155, nota 13). C'è però da chiedersi se i caratteri epigrafici del cippo permettano di scendere fino al 373.

(3) Cfr. G. Rougemont, *Corpus* cit., pp. 34–57.

στίων καὶ πατραδελφεῶν
καὶ πενθερῶν κ̣ήσγόνων [κ]-
αὶ γαμβρῶν· μηδὲ τᾶι hυσ[τ]-
εραίαι, μηδ' ἐν ταῖς δεκάτ[α]-
ις μηδ' ἐν τοῖς ἐνιαυτοῖ[ς]
[μ]ήτ' οἰμώζεν μήτ' ὀτοτύ[ζε]-
[ν]· αἰ δέ τι τούτων παρβ-
άλλοιτο τῶν γεγραμ-
μένων – – – – – – – – – – – –
– – – – – – – – – – – – – – –

« Questa (è) la legge intorno ai funerali. Non si metta dentro (la tomba) più (del valore) di trentacinque dramme, sia comperando sia (portando) da casa. La coperta pesante sia bianca. Se uno trasgredisca qualche cosa di queste, paghi cinquanta dramme, a meno che non giuri sulla tomba di non aver messo dentro di più. Una sola coperta si stenda sotto (il morto) e un solo cuscino si aggiunga. Si porti poi il defunto occultato, in silenzio, e nelle svolte (della via) non lo depongano in nessuna parte, né facciano il lamento fuori della casa prima di essere giunti al sepolcro; qui poi ... sia fino a che il coperchio (?) non sia stato deposto. E sui sepolcri di coloro che sono morti prima non piangano né si lamentino, ma ognuno ritorni a casa, eccetto i familiari [propriamente, « del medesimo focolare »] e gli zii paterni ed i suoceri e i nipoti ed i generi. Né nel giorno seguente, né nel decimo giorno, né negli anniversari si gema e si faccia il lamento. Se poi si trasgredisca qualcuna di queste (norme) scritte ... ». (1)

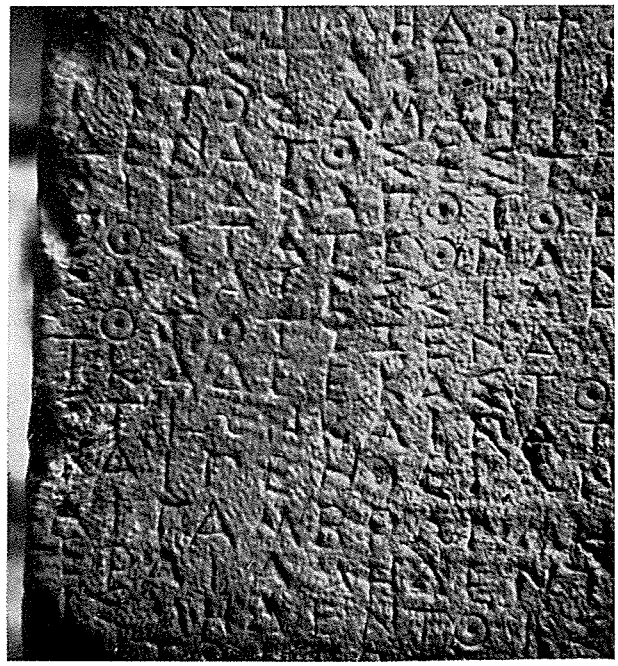


FIG. 9 – DELFI: LEGGE DELLA FRATRIA DEI LABYADAI, PARTICOLARE DELLA FACCIA C, LL. 35–49 (INIZIO DEL IV SECOLO AV. CR.; PROBABILE COPIA DA UN TESTO PIÙ ANTICO)

(1) Le ll. 38 s. presentano all'inizio letture certe ma non ancora chiarite. Alle ll. 43 e 47 mancano nella pietra rispettivamente ϝ e ι.

L'antica fratria dei Labyadai, di cui si conosce da tempo anche un altro importante documento, [1] si occupa, con questa legge (τεθμός equivale a θεσμός), degli ἐντοφήια, cioè — in greco comune — degli ἐντάφια. Sono questi, propriamente, oggetti deposti nelle tombe. [2] Qui però il termine, dopo avere conservato fino alla l. 29 il suo preciso valore, si estende poi a tutto ciò che riguarda il rito della sepoltura.

Le norme alle quali i Labyadai s'ispirano sono indubbiamente la semplicità e la compostezza. Da una parte, essi vogliono limitare le spese per le cose destinate a seguire il morto nella tomba, cioè per i veri e propri ἐντοφήια, e per quelle che servono al trasporto funebre; dall'altra, cercano di evitare smodate dimostrazioni di cordoglio. Le eventuali infrazioni saranno punite con adeguate multe.

Gli oggetti che servono al trasporto sono, oltre il lettuccio (*kline*) qui sottinteso, la coperta del medesimo (στρῶμα) e il cuscino (ποικεφάλαιον = προσκεφάλαιον) su cui poggia la testa del morto. Vengono ammessi una sola coperta e un solo cuscino. Questa limitazione significa che tali oggetti sono considerati dai Labyadai come ormai fuori uso, in quanto contaminati dalla morte; se no, la limitazione non avrebbe senso. Non così avveniva a Ceo, dove una legge pubblica del V secolo, che ho ricordata nel secondo volume, ordinava di riportare a casa e la *kline* e le coperte e anche i vasi che avevano servito per le cerimonie funebri. [3]

Quanto alle dimostrazioni di lutto, è noto che il lamento sui morti fu uso antichissimo di molti popoli; anche dei Greci. La legge dei Labyadai cerca di prevenirne gli eccessi. A ciò mirano alcune interessanti norme: non esibire il morto; non fermarsi — nel procedere del corteo funebre — alle svolte delle vie, [4] ciò che avrebbe provocato nuovi pianti; non rinnovare manifestazioni di lutto sulle altre tombe; non rimanere nel cimitero a meno che non si tratti di parenti stretti; non ripetere i lamenti il giorno dopo i funerali e in occasioni successive.

Particolare interesse ha poi, alla l. 24, l'indicazione del colore (φαωτά) per la χλαῖνα (mantello o coperta) del morto. Dalla legge di Ceo e da altri testi risulta l'uso greco di avvolgere i defunti in vesti bianche. [5]

(1) È la molto discussa iscrizione rupestre, databile alla fine del VI o all'inizio del V secolo av. Cr.: G. Roux, in *Rev. Arch.*, 1969, pp. 47–56 (dove è addotta la precedente bibliografia). Cfr., ultimamente, M. Guarducci, in *Epigraphica*, 37 (1975), pp. 7–18.

(2) Cfr. Hesychius, s. v. *ταφήϊα* · ἐντάφια, εἰς ταφὴν ἔνθετα ἱμάτια.

(3) *IG*, XII 5, 593; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 97 (A 9 s., 13 s.). Per questa epigrafe, cfr. vol. II, p. 62.

(4) Mi pare proprio questo il senso di στροφαί (ll. 33 s.).

(5) Nella legge di Ceo: A 2 s. Si aggiunga: Homerus, *Il.*, 18, 352 s.; Pausanias, 4, 13, 3; Artemidorus, *Oneirocrit.*, 2, 3 (p. 86); 4, 2 (p. 205), ecc. Per il bianco rispetto all'oltretomba, v. sopra, p. 22 e nota 4.

Ciò incoraggia ad interpretare appunto in questo senso l'insolito aggettivo φαωτός. (1)

Molte altre leggi di associazioni sacre si potrebbero ricordare. Particolarmente numerose e importanti esse sono nell'età imperiale. Emerge fra altre la lunga legge degli Iobacchi ('Ιοβάκχοι) ateniesi, antica associazione dionisiaca, la quale, avendo eletto a suo sacerdote — fra il 161 e il 177 d. Cr. — il ricchissimo e potentissimo Erode Attico, cercò di darsi in quella occasione un nuovo e proficuo ordinamento. (2)

Parlando delle leggi sacre in generale, ho rilevato che a un certo momento affiora in esse il precetto superiore della purità morale. Un'epigrafe rodia d'incerta provenienza, databile al I secolo d. Cr., contiene una serie — mutila al principio — delle solite prescrizioni di carattere materiale per coloro che desiderano conseguire la purità rispetto al culto (ἁγνεία). (3) Alla fine della lista, però, si passa dalla materia allo spirito, con parole che costituiscono un distico elegiaco (ll. 4–7):

ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θ[υ]|ώδεος ἐντὸς ἰόντ[α]
ἔνμεναι· οὐ λουτροῖ | ἀλλὰ νόῳ καθαρόν, ...

« ... Chi entra nell'odoroso tempio dev'essere puro: mondo non per lavacro, ma di animo », ecc.

In questa norma di morale superiore confluiscono due precetti che ci riportano l'uno all'Asclepio di Epidauro, l'altro a Serapide. Sul tempio di Asclepio sarebbe stato iscritto, secondo Porfirio, il medesimo distico, con la variante ἁγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια (= « Purità è pensare cose pie »), invece di οὐ λουτροῖ ἀλλὰ νόῳ καθαρόν; (4) all'oracolo di Serapide risalirebbe invece, secondo Clemente Alessandrino, una norma quasi uguale a quella che si legge nella nostra epigrafe: ἴσθι μὴ λουτρῷ, ἀλλὰ νόῳ καθαρός (= « Sii mondo non per lavacro, ma di animo »). (5) Stando così le cose, alcuni studiosi hanno pensato che l'ignota divinità al cui santuario l'epigrafe apparteneva sia stata o Asclepio o Serapide. Ma non si può nemmeno escludere che si tratti di una divinità diversa. L'accostamento delle due frasi pertinenti rispettivamente ad Asclepio e a Serapide lo rende, anzi, probabile.

(1) L'etimologia è incerta (forse in rapporto a φάος ?). Certo non persuade l'accostamento di φαωτός a φαιός, donde il senso di « scuro » sostenuto da alcuni (cfr. G. Rougemont, *Corpus* cit., p. 53).

(2) *IG*, II/III² 1368; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 51. L'epigrafe comprende un drammatico verbale della seduta degli Iobacchi (ll. 1–31) e il testo della legge (ll. 32–163). Di Erode Attico tratterò più diffusamente in séguito (v. sotto, pp. 230–234).

(3) F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, n. 108.

(4) Porphyrius, *De abstin.*, 2, 19.

(5) Clemens Alex., *Stromata*, IV, 22, 142, 3 s.

È certo, comunque, che l'iscrizione rodia è uno dei più antichi esempi epigrafici a noi pervenuti del concetto che vera purità è quella dello spirito.

Tale concetto ricompare più volte in testi posteriori, appartenenti a diverse località del mondo greco. Così, verso la fine del II secolo d. Cr., la legge di una confraternita (ἔρανος) ateniese prescrive anzitutto che chi vuol essere ammesso a farne parte non possa entrarvi « prima di essere esaminato se è puro e pio e buono » (πρὶν ἂν δοκιμασθῇ εἰ ἐστι ἁ[γν]ὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγα[θ]ός); [1] e più tardi, nel III secolo, una legge sacra di Lindo stabilisce, fra l'altro, che si entri nel tempio – – μὴ τὸ [σῶ]μα μόνον ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴν κεκαθαρμένους (= « ... purificati non soltanto nel corpo ma anche nell'anima »). [2]

Un gruppo caratteristico di leggi sacre, inquadrate talvolta nello schema di decreti, riguarda la vendita di sacerdozi.

In una sua memorabile invettiva contro Clodio, Cicerone riporta la notizia che quell'uomo nefando vendette, durante il suo tribunato della plebe (58 av. Cr.), il santuario (e il sacerdozio) della Magna Mater a Pessinunte. [3] Considerando la personalità sia del venditore sia dell'acquirente — il galata Brogitaro, uomo anch'esso tutt'altro che stimabile — il gesto può essere stato riprovevole; ma, quanto almeno al sacerdozio, la cosa non era insolita a quei tempi. La vendita dei sacerdozi è infatti un fenomeno largamente attestato nel mondo greco dell'età ellenistica e soprattutto, per l'appunto, nell'Asia Minore; sebbene non ne manchino esempi più antichi e più recenti, ed anche in altre località. [4] I primi finora noti risalgono alla fine del V secolo av. Cr. ed appartengono rispettivamente a Mileto ed a Chio; [5] il più tardo è, ch'io sappia, quello databile all'età di Antonino Pio e di Marco Aurelio (142–161 d. Cr.) di cui parla un'epigrafe della Cilicia. [6] Altre attestazioni dell'uso caratteristico si trovano sia nell'Asia Minore (specialmente nella Caria), sia in varie isole dell'Egeo (Chio, Coo, Andro, Taso), sia anche (lo vedremo) a Tomi sul Mar Nero.

Le leggi (o i decreti) che riguardano la vendita dei sacerdozi sono intessute di motivi comuni. Vi si parla sempre (è ovvio) dei diritti e dei doveri del compratore. I diritti sono vari, a seconda dei tempi e dei luoghi. Di solito essi consistono in esenzione da tasse (ἀτέλεια) o in proventi — in

(1) *IG*, II/III² 1369; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 53.

(2) *I. Lindos*, n. 487; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, n. 91 (ll. 4 s.).

(3) Cicero, *De haruspicum responsis*, 28; cfr. *Pro Sestio*, 56.

(4) Di questo argomento si occupò con profitto il compianto M. Segre, in *Rend. Ist. Lombardo*, 69 (1936), pp. 811–830; 70 (1937), pp. 83–105.

(5) Per Mileto: W. Dittenberger, *Syll.*³, n. 1002 (cfr. M. Segre, *op. cit.*, 69, 1936, pp. 824 s., n. 8); per Chio: v. sotto, pp. 33 s.

(6) A. Wilhelm, in *Jahreshefte Öst. Inst.*, 18 (1915), coll. 22–32 (*Beiblatt*).

denaro o in natura — derivanti dai sacrifici. Tali diritti, una volta acquisiti, divengono intangibili, e multe sono talvolta previste per coloro che osino violarli o limitarli. Fra i doveri, il primo è naturalmente quello di pagare il prezzo dell'acquisto, o tutto insieme o, come spesso si legge, diviso in rate. Ma possono esservi anche altri doveri, come quello di fornire determinati elementi per i sacrifici. Ulteriori argomenti sono: la durata del godimento del sacerdozio (temporaneo, o perpetuo, ed anche ereditario), i limiti di età, gli eventuali sacrifici propiziatorî all'atto della vendita. In complesso, la vendita di un sacerdozio era un'azione più commerciale che religiosa, ma le norme e le formule in cui essa si esprimeva erano dettate, almeno in gran parte, dalla tradizionale sapienza dei ministri del culto.

Uno dei più antichi documenti finora conosciuti della vendita di sacerdozi appartiene, come ho detto, a Mileto e cade alla fine del V secolo av. Cr. È un'epigrafe contenente, secondo la norma generale, un elenco dei vantaggi spettanti agli acquirenti dei sacerdozi (οἱ] ἐπρία[ντο] τὰς ἱερε[ω]σύνας); vantaggi che, qui, vengono additati nel diritto di prelevare certe parti delle vittime. Di un determinato sacerdozio si parla invece, pur tacendo il nome della divinità, in una coeva epigrafe di Chio, che voglio riportare per intero (*fig. 10*).[1] Alcuni pensano che si tratti di un testo del V secolo copiato in età successiva. In realtà, nulla impedisce — mi sembra — di risalire, anche per la scrittura, ad un'epoca assai vicina a quella dell'epigrafe di Mileto.[2] Redatta in dialetto ionico, l'epigrafe di Chio suona così:

ἐπ' Ἀμφοτερῦ πρυτάνιος, Δαφναῖος ἐπρίατο τὴν ἱρητήην· τῶι ἴρεωι γίνεσθαι σπλάγχνα τὰ ἐς γόνατα καὶ γλάσσαι καὶ γέρας.

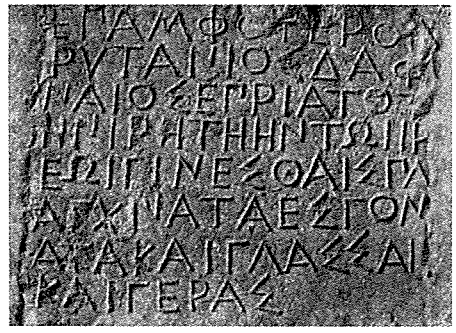


FIG. 10 – CHIO: VENDITA DI UN SACERDOZIO (FINE DEL V SECOLO AV. CR.)

« Essendo prìtane Amphoteròs, Daphnaios comperò il sacerdozio. Al sacerdote spettino le viscere, quelle (poste) sulle ginocchia, e le lingue e la porzione d'onore ».[3]

(1) F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées* 1962, n. 78.

(2) Ciò ammise anche Adolf Wilhelm (presso E. SCHWYZER, *Dial. Graec. exempla*, n. 692). La datazione della (presunta) copia al II secolo (così si legge ancora in F. SOKOLOWSKI, *loc. cit.*) deriva forse da un fraintendimento di *Bull. Corr. Hell.*, 37 (1913), p. 226 (dove quella data riguarda un'altra epigrafe).

(3) Forme ioniche sono: ἱρητήην (= ἱερατείαν), ἴρεωι (= ἱερεῖ), γλάσσαι (= γλῶσσαι).

Il prìtane era già, in quell'epoca, magistrato eponimo di Chio. Le prebende del sacerdote consistono anche qui in porzioni delle vittime sacrificate. Tali sono certamente le viscere e le lingue. L'espressione σπλάγχνα τὰ ἐς γόνατα (ll. 5–7) ricorre in altri due testi di Chio, nei quali alle ginocchia si aggiungono le mani. (1) Variamente interpretata, essa riceve, a mio giudizio, piena luce da un passo di Aristofane, in cui si parla dell'uso (attico) di porre viscere di animali sacrificati sulle mani di statue di culto. (2) Viscere poste sulle mani e sulle ginocchia di simulacri (certamente le più scelte) sembrano dunque essere state, a Chio, prebenda di sacerdoti. Quanto poi al γέρας, è incerto se esso sia la porzione d'onore spettante al sacerdote durante il banchetto o una equivalente somma di denaro.

Il testo di Mileto e questo di Chio sono piuttosto succinti. Altri invece, di età posteriore, si dilungano nell'enumerare doveri e diritti dell'acquirente e accennano anche alle modalità del pagamento.

È istruttiva, a questo proposito, un'epigrafe del III secolo av. Cr. rinvenuta a Tomi sul Mar Nero. (3) Essa consiste in due colonne di scrittura. La prima colonna, assai mutila, presenta i resti di un decreto onorario; la seconda, meglio conservata, la legge relativa alla vendita di un sacerdozio. Si tratta, qui, del culto misterico degli dèi di Samotracia, cioè dei Cabiri. Sembra di poter capire che tale culto era stato introdotto a Tomi dal personaggio onorato (un certo Diagoras), il quale, divenutone sacerdote, lo aveva venduto in godimento perpetuo (διὰ βίου) — sia pure riservando a sé determinate prerogative — ad un nuovo sacerdote, Timaios figlio di Straton. L'acquirente compera il sacerdozio per sette aurei e sessanta calchi, pagando in contanti questa somma (l. 17: οὗς ἔδωκε παρχχρ[ῆμα]), e s'impegna a fornire — nel giorno della festa — le legna per i sacrifici e il vino per i misti, non che ad organizzare a sue spese la processione. In compenso, egli ha il diritto di ricevere perpetuamente — nel giorno della festa — una corona dai misti e di aprire le sedute bruciando incenso insieme con l'ex–sacerdote. Tutto considerato, sembra che i vantaggi dell'acquisto siano di ordine più morale che materiale. Timaios aveva voluto mettersi un po' in vista, anche a costo di sacrificare all'ambizione una bella sommetta.

Di particolare importanza per la vendita dei sacerdozi è poi un'epigrafe della ionica Eritre databile alla prima metà del III secolo. (4) Per esattezza, si tratta qui non di una legge o di un decreto, ma di una lista in cui si regi-

(1) F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, nn. 77, 129.

(2) Aristophanes, *Aves*, 518 s.

(3) F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 87.

(4) H. Engelmann – R. Merkelbach, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, II, Bonn 1973, n. 201 (dove si cita tutta l'ampia bibliografia precedente).

strano le vendite di sacerdozi effettuate ad Eritre durante una quarantina d'anni, fra circa il 300 e il 260 av. Cr. La lista, che si estende sulle quattro facce di un cippo, è preceduta dall'intestazione:

αἵδε ἱερητεῖαι ἐπράθησαν
ἐφ' ἱεροποιοῦ Ἡρακλείτου·

« Questi sacerdozi furono venduti sotto lo *hieropoiòs* Herakleitos ».

Lo *hieropoiòs* era il sacerdote eponimo di Eritre. Durante la sua carica la lista venne iniziata. Essa enumera molti culti, alcuni dei quali di notevole interesse, e ricorda via via i nomi di coloro che ne acquistarono il sacerdozio. Se ne ricavano poi altre notizie. Veniamo a sapere, ad esempio, che accanto alla vendita (πρᾶσις) esisteva anche la possibilità di una vendita di seconda mano (ἐπίπρασις), che si richiedeva la presenza di un testimone, che vi era una tassa di acquisto (ἐπώνιον), e così via.

Non soltanto un sacerdozio ma anche una eponimia sacra poteva essere oggetto di vendita. Lo attesta, fra l'altro, un'epigrafe di Taso databile al II secolo av. Cr. [1] Si tratta, qui, della vendita della eponimia effettuata da parte dell'associazione religiosa dei Serapiastai. Redatto in forma di decreto, questo documento c'informa che l'eponimia era stata venduta (per 96 dramme) a un certo Hypsikles figlio di Stasimenes, che il pagamento doveva essere suddiviso in tre rate annuali e che l'acquirente si era assicurato, con la compera, una serie di vantaggi. Egli poteva d'ora innanzi partecipare al banchetto sacro occupando un posto d'onore e con la testa cinta da una bianca benda; veniva incoronato con una speciale corona riservata all'eponimo; era nominato in testa agli atti amministrativi dell'associazione, e poteva levarsi il gusto di far esporre la stele contenente il documento stesso nel luogo del santuario che più gli fosse gradito.

Le leggi sacre consistono, molte volte, in calendari.

La saggezza di ministri del culto, o di uomini laici imbevuti di scienza religiosa e provvisti di opportune nozioni pratiche, fissò in quei documenti la serie dei sacrifici e delle altre azioni rituali da compiersi nel corso dell'anno, determinando via via le norme secondo cui ciascuna di esse doveva svolgersi. Molti calendari venivano redatti sotto l'ègida dello Stato o di determinati organismi pubblici; altri invece, di carattere non ufficiale,

(1) F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, n. 71.

erano compilati ed incisi nella pietra per iniziativa o di sacerdoti preposti a santuari, o di associazioni, o anche di privati. Accanto ai calendari completi che abbracciavano tutto il corso dell'anno, vi erano poi alcuni — per così dire — estratti di calendario, cioè prescrizioni che riguardavano soltanto il culto da prestarsi in determinati giorni a determinate divinità. Tali prescrizioni singole venivano esposte nei rispettivi luoghi sacri, davanti all'altare o al tempio del dio ch'esse nominavano: appunto per ricordare ai fedeli in quale o in quali giorni bisognava rendere al nume i dovuti onori e per spiegare in che cosa quegli onori dovevano consistere.

Numerosi ed importanti calendari sacri si conoscono nell'Attica. I più antichi sono rappresentati da epigrafi frammentarie della prima metà del V secolo av. Cr. [1] Alla fine del secolo si scende invece col famoso « calendario di Nikomachos ». Questo si trovava in Atene, inciso — con altri testi di leggi civili e sacre — nel « Portico regio » (*Stoà basileios*), principale sede dell'arconte re. Tutti quei testi erano stati elaborati da una commissione di ἀναγραφεῖς τῶν νόμων (= « registratori delle leggi »), cui nel 410, dopo la restaurazione del governo democratico, lo Stato ateniese aveva conferito l'incarico di rivedere e di aggiornare l'antica legislazione. Tra gli ἀναγραφεῖς era stato eletto per l'appunto Nikomachos, uomo di origine servile, quello stesso che violentemente e, a quanto pare, non del tutto giustamente fu attaccato da un'orazione di Lisia. [2] I lavori della commissione, interrotti nel 404 dalla rovinosa fine della guerra del Peloponneso e dal conseguente tristo governo dei trenta tiranni, furono ripresi nel 403, dopo la liberazione di Atene ad opera di Trasibulo e il ritorno della democrazia, e condotti a termine nel 399. [3] Il calendario venne redatto in questo secondo periodo di attività (403–399). Ad esso sono stati attribuiti vari frammenti iscritti rimessi in luce dagli scavi dell'*Agorà*, [4] i quali ci presentano una mutila enumerazione di sacrifici da compiersi mese per mese (secondo un ciclo trieterico e un ciclo penteterico?) e a sinistra, in un'apposita colonna, il prezzo di ciascun sacrificio. L'attribuzione di codesti frammenti al « calendario di Nikomachos » non è tuttavia cosa certa. [5]

Un altro calendario attico di grande interesse è quello che nella prima metà del IV secolo av. Cr. fu redatto dalla Tetrapoli di Maratona, una confederazione di carattere spiccatamente religioso e di età molto antica

(1) *IG*, I² 840 + 842; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, nn. 1–2.
(2) Lysias, Or., 30.
(3) Cfr. Andocides, *De mysteriis*, 82–87.
(4) F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, n. 10; Id., *Lois sacrées* 1969, n. 17 A – B 18.
(5) Cfr. F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, p. 29.

che comprendeva Maratona e tre altri demi vicini. [1] La parte conservata del calendario consiste in due colonne di scrittura (non stoichedica). La prima, assai mutila, riguarda i sacrifici della Tetrapoli in generale; la seconda quelli dei due demi di Maratona e di Trikorynthos. È notevole, in questo calendario, il frequente ricordo di divinità infere, fra le quali si distinguono gli eroi e le eroine. [2] Si osservi altresì che, mentre nei sacrifici dei demi si prevedono gli ἱερώσυνα, cioè le prebende per i sacerdoti, nei sacrifici della Tetrapoli gli ἱερώσυνα non sono ricordati, ciò che fa pensare a sacrifici compiuti da un apposito collegio di *hieropoiòi*.

Alla medesima età, anzi — con maggior precisione — al 363/2 av. Cr., può essere datato il calendario sacro vigente nell'associazione gentilizia (γένος) dei Salaminioi. [3] Dalla magnifica stele (rinvenuta nell'*Agorà*) che ci ha tramandato codesto calendario si apprende che in quell'epoca un gruppo di Salaminioi era stanziato presso il capo Sunio, un altro era scompaginato fra sette tribù dell'Attica, ma che tutti gli associati si proponevano di mantenere saldi gli antichi legami nella celebrazione dei culti aviti. A tale celebrazione dovevano appunto essere adibite le rendite di quella che sembra essere stata la maggiore proprietà del γένος: un terreno situato al Sunio. I sacrifici, per i quali è fissata la spesa (massima) annuale di 530 dramme e 3 oboli, hanno inizio nel mese primaverile di Munichiòn (aprile–maggio), s'interrompono nei mesi di Thargeliòn e Skirophoriòn (maggio–luglio), e terminano con l'invernale mese Maimakteriòn (novembre–dicembre). Destinatari dei sacrifici sono vari numi ed eroi, alcuni dei quali non privi d'interesse (per esempio, Ioleos, Alkmene, Maia). Ai nomi divini si aggiunge la prescrizione delle vittime e dei rispettivi prezzi. [4]

Un posto di eccezione fra i calendari sacri occupa, nell'Attica del IV secolo av. Cr., l'epigrafe di una stele rinvenuta poco dopo il 1950 presso l'odierna località di Spàta e riguardante il demo attico di Erchia. Illustrata nel 1963 da Georges Daux, essa ha attirato e séguita ad attirare l'interesse degli studiosi (*fig. 11*). [5]

(1) *IG*, II/III² 1358; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 20.

(2) Per l'origine infera del culto degli eroi, cfr. vol. III, pp. 152 s.

(3) W. S. Ferguson, in *Hesperia*, 7 (1938), pp. 1–68; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, n. 19; *SEG*, XXI (1965), 527. Per quanto riguarda l'origine e le vicende del γένος dei Salaminioi, sostengo ancora l'opinione da me espressa in *Riv. Filol.*, 76 (1948), pp. 223–237, che cioè i Salaminioi siano un antichissimo γένος formatosi in Salamina durante il corso del VII secolo av. Cr., mentre Atene possedeva quell'isola. Il γένος si sarebbe ben presto dilatato anche nell'Attica della terraferma, mentre un cospicuo gruppo di esso, espulso da Salamina in séguito alla conquista dell'isola da parte dei Megaresi (fine del VII secolo o primo inizio del VI), si sarebbe poi stanziato al Sunio.

(4) Il calendario occupa, nell'epigrafe, le ll. 85–93.

(5) G. Daux, in *Bull. Corr. Hell.*, 87 (1963), pp. 603–634, tavv. 13–14; 88 (1964), pp. 676 s.; S. Dow, *ibid.*, 92 (1968), pp. 175, 178 s., 182 s.; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 18. Cfr. *SEG*, XXI (1965), 541.

La bella stele marmorea, mutila in basso, sembra databile intorno al decennio 360–350 av. Cr. Essa contiene cinque colonne di scrittura in ordine stoichedico, distinte rispettivamente dalle prime cinque lettere dell'alfabeto (Α, Β, Γ, Δ, Ε). In testa alle cinque colonne e sormontato a sua volta dall'invocazione θεοί (= « dèi ») incisa nella cornice della stele, è il titolo dell'epigrafe δημαρχία ἡ μέζων (= « demarchia maggiore »), titolo che presuppone ovviamente una δημαρχία ἡ ἐλάττων (= « demarchia minore »). Il termine δημαρχία è, naturalmente, imparentato con δῆμος, ma quale sia, in questo caso, il suo preciso significato resta tuttora incerto. Sembra poi che la definizione di « maggiore » voglia indicare il complesso dei sacrifici di un periodo più lungo che non il corso di un anno: forse cinque anni. Si è inoltre osservato che la nostra epigrafe, più che un vero e proprio calendario sacro, potrebbe esser considerata una ricapitolazione delle spese sostenute per i sacrifici. Ad ogni modo essa contiene, nella sua parte superstite, un prezioso elenco di sacrifici (ben 56), pei quali si citano di regola il mese, il giorno, il nome della divinità, il luogo in cui il sacrificio deve compiersi, la vittima, il prezzo. Le divinità sono, in generale, le medesime che ricevevano culto anche ad Atene, con qualche interessante aggiunta. Dei 56 sacrifici, la massima parte (50) ha luogo nel demo di Erchia, di cui si ricordano alcune località: l'acropoli (πόλις), [1] un luogo detto Πάγος (= « Colle »), i santuari di Ecate, di Era, di Apollo Pizio. Altri 5 sacrifici sono inquadrati in Atene (ἐν ἄστει): due sull'Acropoli (ἐμ Πόλῃ), uno nell'Eleusinion, uno ad Agra, uno in luogo non definito. Un solo sacrificio viene ricordato fuori di Atene e del demo di Erchia: quello in onore di Zeus Epakrios (il dio delle alture) sulla cima del monte Imetto. Le vittime sono, in ordine di frequenza: pecora, capra, porco, agnello e agnella, capretto, montone; mancano, evidentemente per economia, gli animali più importanti, cioè i buoi. Qualche volta si prescrive di bruciare interamente la vittima (ὁλόκαυστος), ma generalmente questa viene consumata dagli aventi diritto: più spesso nel santuario, ciò che risulta dalla frequente prescrizione οὐ φορά (« non (è ammesso) il trasporto »); [2] qualche rara volta fuori di esso, ciò che si esprime con l'aggettivo παραδόσιμος (= « da consegnarsi »). Quando non avviene l'« olocausto », l'ambìta pelle della vittima viene consegnata a chi essa spetta. Riguardo poi ai prezzi delle vittime, essi oscillano fra 3 dramme (porcellini) e 10–12 dramme (pecore e capre). È interessante notare che le dèe e le eroine ricevono sempre vittime da 10 dramme, mentre le vittime da 12

(1) Si noti che ad Erchia si imitava l'uso ateniese, che peraltro cessò nel IV secolo av. Cr., di chiamare πόλις, cioè città per eccellenza, l'Acropoli.

(2) V. sopra, p. 14 e nota 1.

FIG. 11 – SPÀTA (ATTICA), ORA AD ATENE NEL MUSEO EPIGRAFICO: CALENDARIO SACRO DEL DEMO DI ERCHIA, PARTE SUPERIORE DELLA STELE (CIRCA 360–350 AV. CR.)

sono riservate agli dèi ed agli eroi. Oltre l'offerta di vittime, c'è quella delle libagioni di vino (σπονδαί), che però non sono ammesse nei sacrifici « astemî » (νηφάλιοι). Alla fine di ogni colonna, le spese dei vari sacrifici vengono ricapitolate in una cifra complessiva. Le due conservate sono 108 dramme nella seconda colonna (per 12 sacrifici) e 110 nella quarta (per 8 sacrifici).

La singolare importanza di questo testo mi ha indotta a descriverlo con una certa ampiezza. Per darne poi un esempio concreto, voglio riportare qui il primo paragrafo della prima colonna:

Μεταγειτνιῶ-
νος δωδεκάτε-
ι, Ἀπόλλωνι Λ-
υκείωι, ἐν ἄστ-
5 ει, οἷς, οὐ φο(ρά), ΔΗΗ.

δεκάτει προτ-
έραι, Ἥραι Θελ-
χινίαι, ἐμ Πάγ-
ωι Ἐρχι(ᾶσιν), ἄρνα π-
αμμέλαιναν, ο-
ὐ φορά, ΓΗΗ.

« Nel dodicesimo (giorno del mese) Metageitniòn ad Apollo Lykeios, in città, una pecora; non (è ammesso il) trasporto; 12 dramme. Nel ventesimo (giorno), ad Era Thelchinia, nel Pagos ad Erchia, un'agnella tutta nera; non (è ammesso il) trasporto; 7 dramme ». (1)

I due sacrifici hanno luogo l'uno in Atene (ἐν ἄστει), l'altro nel demo di Erchia, e precisamente nella già ricordata località Πάγος. Apollo Lykeios è un dio assai noto ad Atene e altrove; Era Thelchinia, invece, non è altrettanto conosciuta. Una Era Telchinia (Τελχινία), certamente collegata ai dèmoni Telchini, è attestata a Camiro nell'isola di Rodi; (2) d'altra parte si conosce, da una glossa di Esichio, una Era Thelxinia (Θελξινία) ad Atene, (3) nome recentemente confermato dalla comparsa di una Era Thelxine (Θελξίνη) a Velia. (4) La forma Θελχινία del calendario di Erchia è forse una *contaminatio* fra l'ateniese Θελξινία e la rodia Τελχινία, che peraltro sembra avere origine diversa. (5)

Sempre nell'Attica e nel IV secolo av. Cr. (dopo il 330), s'incontrano due frammenti — mutili ma di grande interesse — di un calendario sacro pertinente al demo di Eleusi. (6) La parte conservata rientra nei mesi Pyanopsiòn e Skirophoriòn, ed offre notizie sulle celebrazioni di tre feste successive del Pyanopsiòn (Proeròsia, Pyanòpsia, Thesmophòria) (7) e sulle feste Skira dello Skirophoriòn. Riporto, come esempio, alcune righe che concernono le feste Pyanòpsia (*A* 8–19):

8 ἑβδόμει ἰσταμένου·
ΔΔ Ἀπόλλωνι Πυθίωι ⟨α⟩ἰξ
10 καὶ τὰ ἐφ' ἱεροῖς, προγόνιον

(1) Si noti, alle ll. 9. s., l'accusativo in luogo del nominativo.

(2) Cfr. Diodorus, 5, 55.

(3) Hesychius, s. v. *Θελξινία*· [ἡ] Ἥρα τιμᾶται παρὰ Ἀθηναίοις.

(4) V. sotto, pp. 52 s. La presenza di Era Θελξίνη a Velia (culto probabilmente importato da Atene) dimostra erronea la correzione, fatta da alcuni, del Θελξινία di Esichio in Θελχινία o Τελχινία.

(5) Per δεκάτει προτέραι (ll. 6 s.), cfr. G. Daux, *op. cit.*, p. 619 e nota 2.

(6) *IG*, II/III² 1363; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 7. Un approfondito commento di questo testo era stato fatto da S. Dow e da R. F. Healey, *A Sacred Calendar of Eleusis*, Cambridge 1965 (= Harvard Theol. Stud., 21).

(7) In questo testo ricorre del nome del mese e delle rispettive feste la variante Πυανοψιών (Πυανόψια), che si alterna con l'altra di Πυανεψιών (Πυανέψια).

καὶ τὰ μετὰ τούτου,
τράπεζαν κοσμῆσαι
τῶι θεῶι, ἱερεώσυνα ἱερεῖ
lettere erase
ἱε[ρ]οφάντηι καὶ τα[ῖ]ς
ἱερείαις ταῖς ἐξ Ἐλ[ε]υσι[νίου],
ἐν τεῖ παννυχίδι
παρέχειν σπονδ[ήν],
ψαιστὰ κα[ὶ] ζ[--]

« Nel settimo giorno. 20 dramme. Ad Apollo Pizio una capra e i supplementi ai sacrifici, un *progònion* e le cose insieme con esso; si orni una mensa per il dio; (si diano) prebende al sacerdote [*lettere erase*], allo ierofante e alle sacerdotesse dell'Eleusinion; nella veglia notturna si offrano una libagione, delle focacce e ... ».

Il Pyanopsiòn era un mese autunnale, e nel suo settimo giorno cadevano le feste Pyanòpsia dedicate ad Apollo, al quale, del resto, il numero *sette* era sacro. I riti di cui qui si parla si svolgono nel demo di Eleusi, e non già ad Atene, nel santuario di Apollo Pizio, come alcuni hanno pensato. (1) È naturale, allora, che ad essi partecipino lo ierofante e le sacerdotesse dell'Eleusinion, cioè del grande santuario misterico di Eleusi. Re della festa è Apollo Pizio, al quale è dovuto il sacrificio di una capra. Poiché la somma di 20 dramme sembra un po' troppo elevata per quell'animale, si pensa giustamente ch'essa comprenda anche le altre prestazioni: il *progònion*, esso pure una piccola vittima, (2) l'imbandigione della mensa per il dio (gli si preparava, a quanto sembra, un lettisternio), il vino e le focacce per la veglia notturna. Le prebende provengono evidentemente dalle vittime sacrificate. Il sacerdote la cui menzione è seguìta dalle lettere erase è certamente quello di Apollo Pizio. Le sacerdotesse dell'Eleusinion poi, da non confondersi con la grande sacerdotessa di Demetra e Cora del medesimo santuario, sono ricordate anche altrove come donne nubili e pie addette al santuario stesso. Si noti infine che la veglia notturna delle feste Pyanòpsia non è attestata da altre fonti.

Scendendo nel tempo, si trovano nell'Attica altri calendari o frammenti di calendari. Già del I secolo d. Cr. è, ad esempio, un calendario ateniese in cui prevalgono le divinità della natura feconda ed entrano anche

(1) Così S. Dow – R. F. Healey, *op. cit.*, pp. 22 s.

(2) Cfr. Homerus, *Od.*, 9, 221 (πρόγονοι detto dei più giovani agnelli e capretti nell'antro di Polifemo); Hesychius, s. v. *πρόγονοι* · οἱ πρωτόγονοι ἄρνες.

numi egizi quali Nephthys ed Osiride, cui nel mese di Boedromiòn si offre il sacrificio di un gallo. (1)

Fuori dell'Attica si presentano altri testi più o meno cospicui di calendari sacri. Fra gli altri emergono per importanza certi calendari di Coo, databili fra il IV e il III secolo av. Cr., e un calendario di Mykonos databile intorno al 200. (2) Uno dei calendari di Coo e quello di Mykonos furono redatti rispettivamente dopo due sinecismi, nell'atmosfera di novità e di rinnovamento nella quale quei sinecismi si erano svolti.

Qui voglio ancora riportare due brevi testi: l'uno dell'isola di Rodi, l'altro — forse — di Dàrdanos nella Troade.

Il testo di Rodi è, più propriamente, un « estratto di calendario », uno di quegli estratti che venivano esposti davanti a templi e ad altari per ricordare ai fedeli quando e come bisognava offrire il sacrificio. Si tratta di una piccola stele rinvenuta a Camiro e recante un'epigrafe, redatta in dialetto dorico e databile al III secolo av. Cr.: (3)

[Θ]ευδαισίου
νευμηνίαι·
[Π]οτειδᾶνι ταῦρον
[μ]ὴ νεώτερον
[ἐ]νιαυτίου, κριὸν
πρατήνιον, χοῖρον
ἱερεὺς θύει.
Ἱπποκαθεσίοις
θύεται Ἀγριανίου
ἑνδεκάται ἢ πρό-
τερον· κριὸν πρα-
τήνιον ἱερεὺς
θύει. κρῆ αὐτεῖ
ἀναλοῦται.

« Nel novilunio del (mese) Theodaisios, a Posidone un toro non più giovane di un anno, un montone *pratenios*, un porco sacrifica il sacerdote. Nelle Hippokathèsia si sacrifica nell'undicesimo (giorno) del (mese) Agrianios o prima; un montone *pratenios* sacrifica il sacerdote. Le carni si consumano sul posto ».

(1) *IG*, II/III² 1367; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, n. 52.

(2) Coo: F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1969, nn. 151, 169; Mykonos: Id., *op. cit.*, n. 96.

(3) † M. Segre, in *Annuario Scuola Atene*, 27–29 (1949–1951), pp. 258 s., n. 153; F. Sokolowski, *Lois sacrées* 1962, n. 94.

Si tratta di sacrifici pubblici offerti a Posidone, dio antico e potente, che godeva un culto fervoroso nell'isola di Rodi. (1) Colui che redasse il calendario non trascurò di precisare l'età del toro e del montone: il toro doveva avere almeno un anno (la variante ἐνιαύτιος per ἐνιαύσιος è attestata anche nella vicina isola di Coo) e il montone doveva essere πρατήνιος. Quest'ultimo aggettivo è spiegato da Esichio e figura altresì nel lessico di Fozio come in uso per l'appunto a Camiro, e proprio per indicare l'età (imprecisata) di una capra. (2) Nel caso nostro, si tratta di un montone e non di un capro, ma la testimonianza di Fozio resta ugualmente degna d'interesse. È poi notevole il ricordo delle feste Hippokathèsia. Queste feste, già note nell'isola, erano dette così dalla loro azione principale, consistente, come il nome stesso indica, nel « calare i cavalli »; calarli — s'intende — nel mare, cioè nel regno di Posidone cui i cavalli erano sacri. Posidone stesso infatti, sia altrove sia proprio a Rodi, era invocato come Hippios. (3) La celebrazione delle Hippokathèsia, piuttosto dispendiosa e certamente solenne, non era annuale. Da un'altra epigrafe rodia sappiamo, anzi, ch'essa aveva luogo ogni otto anni. (4) Quando però avveniva, essa doveva cadere non dopo l'undicesimo giorno del mese Agrianios ed era accompagnata dal sacrificio di un montone πρατήνιος. Tanto nel sacrificio ordinario, nel novilunio del mese Theodaisios, quanto nello straordinario sacrificio in occasione delle Hippokathèsia l'ufficio di sacrificatore spettava al sacerdote di Posidone. È poi da notarsi la prescrizione di consumare le carni nel luogo stesso (αὐτεῖ ἀναλοῦται): la medesima prescrizione che nel calendario di Erchia viene espressa con οὐ φορά. (5)

Quale ultimo esempio di calendario sacro, voglio riportare, come ho detto, una breve epigrafe rinvenuta, a quanto sembra, a Dàrdanos nella Troade e oggi conservata a Parigi nel Museo del Louvre. (6) Mutila supe-

(1) V. sotto, pp. 168 s., 173.

(2) HESYCHIUS, s. v. *πρατήνιον*; PHOTIUS, s. v. *προτήνιον*· ἡλικία τις αἰγός· ἐν Καμειρέων ἱεροποιΐᾳ τράγον προτήνιον θύειν νόμος (= « ... età della capra. Nel culto dei Camiresi era norma sacrificare un capro προτήνιος »). Il προτήνιον dovrà essere corretto in πρατήνιον.

(3) V. sotto, pp. 168 s.

(4) Ciò risulta da un catalogo di « profeti » (προφᾶται) di Apollo Pizio redatto fra l'85 e il 65 av. Cr., nel quale i nomi delle feste vengono intercalate al ricordo dei sacerdoti: A. MAIURI, in *Annuario Scuola Atene*, 8–9, 1925–1926 (ed. 1929), pp. 315–320, n. 2, fig. 2 (a p. 316); CH. BLINKENBERG, *Deux documents chronologiques Rhodiens*, København 1938 (*Lindiaka* 8 = *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Archaeologisk-Kunsthistoriske Meddelelser*, II 4), pp. 10–28, n. 2; L. MORRICONE, in *Annuario Scuola Atene*, 27–29 (1949–1951), p. 362, n. 11. Le feste Hippokathèsia sono ricordate alle ll. 9, 21. Vedi sotto, p. 173.

(5) V. sopra, pp. 38–40; cfr. p. 14 e nota 1.

(6) F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées* 1969, n. 128. Secondo F. HILLER VON GAERTRINGEN (*IG*, XII *Suppl.*, pp. 16 s., n. 29), questo testo potrebbe spettare a Mitilene.

riormente, essa è incisa in una lastra di marmo che anche a tergo reca un'epigrafe, ed è appunto quest'ultima che suggerisce come probabile la provenienza da Dàrdanos. Si tratta (così pare) del calendario di un'associazione religiosa dedita al culto di una dea. Il nome di questa è sparito nella rottura della pietra, ma non è difficile comprendere dal contesto che si tratta di una dea della natura feconda, equivalente — più o meno — a Cora. Quanto all'età, siamo certamente durante l'Impero e in epoca piuttosto avanzata. Ecco il testo, ricco di nessi e di *hederae distinguentes*, che mettono in evidenza soprattutto i numerali:

\- -
μηνὸς Δείου ϐ δ'ϐ, ἡ ἀνάβασις τῆς θεοῦ τῇ ζ',
ἡ ὑδροποσία μηνὸς Ἰουλαίου νουμηνίᾳ ϐ,
ἡ πομπὴ ἐκ πρυτανείου ϐ ι',
τὰ νεώματα μηνὸς Ἀπολλωνίου ϐ ιε',
ἡ δύσις τῆς θεοῦ μηνὸς Ἡφαιστίου ϐ δ',
ἡ κατάκλησις μηνὸς Ποσιδείου ϐ ιε'.
κατὰ κέλευσιν τῆς θεοῦ Ἀρίστιππος Ἀριστίππου
ἐπέγραψα.

« ... nel 4° (giorno) del mese Dios, l'ascesa della dea nel 7°, la *hydroposìa* nel novilunio del mese Iulaios, la processione dal pritanèo nel 10°, le maggesi nel 15° del mese Apollonios, la discesa della dea nel 4° del mese Hephaistios, il banchetto nel 15° del mese Posideios. Per ordine della dea, (io), Aristippos figlio di Aristippos, feci incidere ». (1)

Aristippos, che redasse questo documento e ne curò l'incisione nella pietra, era evidentemente il sacerdote della dea che agì « per ordine » (κατὰ κέλευσιν) della sua sovrana. La duplice allusione all'ascesa (ἀνάβασις) e alla discesa (δύσις) della dea stessa non lascia dubbi circa il suo carattere. È la divinità che a primavera emerge dalla terra e che, dopo aver donato agli uomini fiori e frutti, ridiscende in autunno nelle misteriose profondità dell'oscuro suo regno. E infatti torna bene che i mesi Dios ed Hephaistios (mesi, come gli altri, del calendario di Lesbo) corrispondano rispettivamente ai mesi attici Anthesteriòn e Maimakteriòn, nei quali gli Ateniesi celebravano anch'essi la comparsa e la scomparsa di Cora. Torna ugualmente bene che il mese Apollonios in cui si aprivano nei campi le maggesi

(1) Alla l. 6, κατάκλησις sembra equivalere, con variante ortografica, a κατάκλισις. I frequenti nessi sono dichiarati, per di più, da un tratto curvo sotto le lettere. Alla l. 1, la foglietta che si aspetterebbe davanti al numero ζ' è sostituita da un apice.

preceda il ritorno agli Inferi dell'anonima dea, così come il corrispondente mese attico Hekatombaiòn, in cui parimenti aveva inizio il lavoro dei campi, precedeva la discesa di Cora nel mondo sotterraneo. Quanto poi al rito della ὑδροποσία, che propriamente significa « bevuta d'acqua », è probabile ch'esso sia stato un'astinenza dal vino, accompagnata forse da un virtuoso digiuno.

Per le leggi sacre incise negli *horoi*, v. sotto, pp. 68–73.

BIBLIOGRAFIA: I. DE PROTT – L. ZIEHEN, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, Lipsiae 1896, 1906 (la prima parte, redatta dal Prott, riguarda i calendari sacri); W. PEEK, *Heilige Gesetze*, in *Ath. Mitt.*, 66 (1941), pp. 171–217, tavv. 66–72; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955; ID., *Lois sacrées des Cités grecques* (Supplément), Paris 1962; ID., *Lois sacrées des Cités grecques*, Paris 1969. Per i due ultimi volumi del Sokolowski, v. sopra, p. 5, nota 2; p. 8, nota 1; G. ROUGEMONT, *Corpus des Inscriptions de Delphes*, I (*Lois sacrées et Règlements religieux*), Paris 1977.

Per le vendite dei sacerdozi: H. SEYRIG, in *Bull. Corr. Hell.*, 51 (1927), pp. 219–233 (a p. 224, nota 1, l'Autore enumera tutti i documenti del genere fino allora conosciuti); M. SEGRE, in *Rend. Istituto lombardo*, 69 (1936), pp. 811–830; 70 (1937), pp. 83–105; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, nn. 3–5, 7, 23, 25; ID., *Lois sacrées des Cités grecques* 1962, nn. 71, 77–78; ID., *Lois sacrées des Cités grecques*, 1969, n. 87; H. ENGELMANN – R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, II, Bonn 1973, n. 201 (e relativo ampio commento). Vedi anche M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2ª ed., München 1961, pp. 77–79.

Per i calendari: Dopo la pubblicazione del Prott (v. sopra), cfr.: S. DOW, in *Historia*, 9 (1960), pp. 270–293 (con bibliografia precedente); F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cités grecques* 1962, nn. 9–10, 87–89, 92, 94–97, 99–102, 104, 110, 131–132; G. DAUX, in *Bull. Corr. Hell.*, 87 (1963), pp. 603–634, tavv. 13 e 14; S. DOW, *ibid.*, 92 (1968), pp. 170–186; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cités grecques*, 1969, n. 96.

CIPPI TERMINALI

Delle pietre iscritte che i Greci chiamavano ὅροι (in dialetto ionico, οὖροι) ho già parlato illustrando nel secondo volume la categoria degli *horoi* di carattere pubblico [1] e nel terzo quella degli *horoi* di carattere privato. [2] Qui debbo prendere in esame la categoria degli *horoi* di carattere sacro.

Molti *horoi* sacri sono pervenuti fino a noi. Aventi anch'essi forma di cippo o di stele, erano destinati a fungere sia propriamente da limiti lungo i confini di sacri terreni,[3] sia da « cartelli indicatori » davanti o dentro ad essi. Quando poi tali terreni contenevano un edificio o un altare, non si trovava alcune volte necessario rizzare appositamente una pietra iscritta con la dichiarazione di sacertà, ma l'edificio o l'ara potevano essi stessi arricchirsi dell'epigrafe in cui veniva espresso o sottinteso il termine ὅρος (οὖρος). Tutti avrebbero appreso che quell'edificio apparteneva alla tal divinità e che su quell'altare o intorno ad esso la tal divinità doveva essere onorata. [4]

Nella maggior parte dei casi le epigrafi degli *horoi* sacri furono incise (è facile immaginarlo) per iniziativa delle autorità religiose che presiedevano ai rispettivi santuari; in altri casi però, quando si trattava di santuari sorvegliati e amministrati dallo Stato, anche le autorità civili potevano farsi parte diligente nel provvedere di *horoi* il luogo sacro, certo non senza il gradimento delle locali autorità religiose. Vale, insomma, a proposito degli *horoi* il medesimo discorso che ho fatto a proposito delle leggi sacre. [5]

Dopo questa premessa, dirò che gli *horoi* di carattere sacro presentano — nelle loro epigrafi — formule varie.

Certe volte l'epigrafe consiste nel semplice nome della divinità, generalmente espresso in genitivo, il quale di per sé denota che la tal divinità è proprietaria del terreno o dell'edificio o dell'altare di cui si tratta. A questa categoria di *horoi* appartengono molti esempi rinvenuti sia nella Grecia sia nella Magna Grecia. Fra questi ultimi si trovano anzi, ch'io sappia, gli esempi più antichi. A Corcira poi, sempre in età abbastanza remota (V secolo av. Cr.), il nome della divinità viene ridotto — eccezionalmente — in forma di aggettivo e accordato con ὅρος (anzi ὅρϝος); oppure, in un altro

(1) Vol. II, pp. 430–440.
(2) Vol. III, pp. 227–245.
(3) Così, ad esempio, gli *horoi* che recingevano da ogni parte il santuario di Asclepio ad Epidauro (PAUSANIAS, 2, 27, 1: τὸ δὲ ἱερὸν ἄλσος τοῦ Ἀσκληπιοῦ περιέχουσιν ὅροι πανταχόθεν).
(4) V. sotto, pp. 56, 63.
(5) V. sopra, p. 3.

caso, ὅρϝος è arricchito dall'attributo di « sacro » (ἱαρός) e accompagnato dal nome della divinità in genitivo. (1) Altrove però, ancora nella seconda metà del medesimo secolo, si fissa la formula, divenuta poi molto comune, ὅρος ἱεροῦ (oppure τεμένους, oppure χωρίου), seguìta dal nome in genitivo della divinità. A proposito di ὅρος ἱεροῦ, si noti che l'essere ἱεροῦ genitivo del sostantivo neutro ἱερόν dimostra come il concetto di sacertà sia passato dallo ὅρος al luogo — il santuario — ch'esso vuole indicare. (2)

Nella formula ὅρος ἱεροῦ e nelle formule analoghe si omette certe volte il nome della divinità, senza dubbio pensando ch'esso è a tutti noto e che perciò sarebbe superfluo ricordarlo. Si scrive pertanto, semplicemente, ὅρος (τοῦ) ἱεροῦ, oppure ὅρος (τοῦ) τεμένους. A volte, con stringatezza anche maggiore, ci si limita, come negli *horoi* di carattere privato, alla sola parola ὅρος; nel qual caso è presumibile che il luogo stesso non abbia lasciato dubbi sul proprio carattere sacro. Quando poi, come spesso avveniva, un santuario godeva diritto d'asilo (di questo dirò meglio fra poco), la formula scritta sugli *horoi* era ὅρος ἱερὸς ἄσυλος, seguìto di regola dal nome della divinità in genitivo. (3)

Non soltanto un santuario ma anche una via sacra poteva essere delimitata, o meglio indicata, da uno *horos*. Un bell'esempio ateniese di questo tipo sarà da me preso in esame. (4) Si conoscono anche *horoi* che indicavano sepolcreti di confraternite religiose e che perciò possono, in certo senso, rientrare nel numero degli *horoi* sacri. (5) Bisogna infine rilevare che, come gli *horoi* pubblici e privati ospitavano talvolta notizie e prescrizioni riguardanti i beni immobili da essi segnati e protetti, così anche gli *horoi* di carattere sacro potevano — all'occorrenza — arricchirsi di brevi leggi sacre e di salutari avvertimenti per i fedeli. (6) Se poi il luogo sacro con quanto esso conteneva era stato oggetto di una fondazione, anche l'atto di quest'ultima poteva figurare sullo *horos*. (7)

Esamino ora alcuni esempi di *horoi* sacri.

Ho detto che i più antichi a noi noti presentano il solo nome della divinità espresso con un genitivo di possesso. Questi arcaici esempi ci ri-

(1) V. sotto, pp. 57 s.

(2) A volte si omette ὅρος, lasciando ἱερὸν seguìto dal nome della divinità (cfr. *IG*, I² 854, 866).

(3) V. sotto, p. 65.

(4) V. sotto, pp. 66 s.

(5) V. sotto, pp. 67 s.

(6) V. sotto, pp. 68–73.

(7) Ciò avviene anche per gli *horoi* da me considerati di carattere pubblico. Così, nei terreni donati alle Muse di Tespie dalla munifica fondazione di Filetèro, fondatore della dinastia pergamena degli Attalidi, l'atto della fondazione fu riportato sugli *horoi* (vol. II, pp. 418 s.).

FIG. 12 – POSIDONIA: *horos* DI CHIRONE (INIZIO DEL VI SECOLO AV. CR.)

portano alla Magna Grecia. Uno dei primi, risalente (così credo) all'inizio del VI secolo av. Cr., è il cippo di Chirone a Posidonia (*fig. 12*). [1] Rinvenuto, ma probabilmente non *in situ*, davanti al più antico tempio della città (la cosiddetta *Basilica*), questo cippo di pietra arenaria offre un'epigrafe disposta dall'alto verso il basso in direzione retrograda e incisa coi caratteri del locale alfabeto acheo. [2] Si legge chiaramente:

Χίρōνος.

« Di Chirone ».

Lo *horos* stava un tempo a custodia di un piccolo recinto di Chirone, il dio semiequino oriundo della Tessaglia, il quale, nato come divinità oracolare, assunse poi, come il conterraneo Asclepio, carattere di divinità medica, ed ebbe anche la ventura di esser considerato precettore di Achille. [3] Pubblicando per la prima volta questo monumento, cercai di spiegare la presenza del culto di Chirone a Posidonia pensando ad una mediazione dell'Argolide, alla quale attribuii anche l'impianto del culto di Chirone a Tera, in età parimenti molto arcaica. [4] Oggi non escluderei del tutto, almeno per Posidonia, una diretta importazione

(1) M. GUARDUCCI, in *Not. Scavi*, 1948, pp. 185–192; ID., in *Arch. Class.*, 16 (1964), pp. 138 s., n. 7. Cfr. ora altre mie considerazioni in *Rend. Lincei*, 1976, pp. 246 s.

(2) Per l'alfabeto acheo, cfr. vol. I, pp. 107 s.

(3) La possibilità, ammessa da L. H. JEFFERY (*The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, p. 252, n. 2), che questo cippo sia sepolcrale e che perciò Chirone debba essere considerato nome di persona non sembra sostenibile (cfr. le mie osservazioni in *Arch. Class.* cit.).

(4) *IG*, XII 3, 360.

dalla Tessaglia, importazione dovuta alla presenza — forse occasionale — di elementi tessalici in quella regione della Magna Grecia. (1)

Un altro *horos* la cui epigrafe consiste nel semplice nome della divinità in genitivo fu abbastanza recentemente trovato nella zona di Metaponto, (*fig. 13*). (2) È un cippo di pietra locale, il quale presenta nella sua parte superiore un'epigrafe di due righe, scritta in direzione progressiva e in lettere (è logico attenderselo a Metaponto) dell'alfabeto acheo, databili circa la metà del VI secolo av. Cr.:

Διὸς
'Αγλαίᾱ.

« Di Zeus Aglaios ».

L'epiteto 'Αγλαῖος era finora sconosciuto. Si conosceva però il parallelo femminile 'Αγλαΐα, anch'esso nome divino, applicato a varie figure del mondo mitico e, fra le altre, ad una delle Càriti figlie di Zeus. (3) Non può comunque sussistere alcun dubbio sulla derivazione di 'Αγλαῖος e di 'Αγλαΐα, e perciò anche del termine comune ἀγλαΐα, dal tema ἀγλα– esprimente il concetto di ' splendore ' (si ricordi l'aggettivo, di uguale origine, ἀγλαός); un concetto quanto mai adatto alla maestà del padre degli dèi che, circonfuso di luce, troneggia sull'Olimpo. (4)

(1) M. Guarducci, in *Rend. Lincei* cit.

(2) M. T. Manni Piraino, in *La Parola del Passato*, 23 (1968), pp. 443–446, n. 22 (dove si citano alcuni scritti anteriori). Il commento che l'Autrice dà dell'epigrafe, ricamando un poco sulla relazione fra 'Αγλαῖος ed 'Αγλαΐα e risalendo per 'Αγλαῖος a tempi antichissimi e comunque precedenti alla fondazione di Metaponto, non può essere accolto se non con riserva.

(3) Hesiodus, *Theog.*, 945.

(4) Di un altro cospicuo cippo metapontino, che sarà pubblicato da M. Burzachechi, ha dato recentemente notizia P. Zancani Montuoro (in *Rend. Acc. Napoli*, 1975, pp. 139 s.). Si tratta di un grande blocco di calcare anticamente rivestito di stucco bianco, sulla cui superficie anteriore un'epigrafe redatta in lettere del VI secolo av. Cr. ricorda — in genitivo — il nome della divinità. La Zancani Montuoro legge 'Αθάνας [hυ]γι[ε]ίας (= « di Atena Hygieia »), e propone di riconoscere questa dea in un tipo iconografico rappresentato da numerose statuette di argilla che furono rinvenute in vari tempi sia a Metaponto sia nel territorio di Sibari sia a Posidonia: una figura femminile ornata di vari attributi che la denotano protettrice ora della natura feconda ora degli uomini in armi (tavv. 5–9). Se l'integrazione [hυ]γι[ε]ίας è giusta, ne risulterebbe un'attestazione del culto di Atena Hygieia a Metaponto nel VI secolo av. Cr., mentre finora esso era noto, per quell'età, solo nell'Attica. Si osservi che nella stessa Metaponto un tipo monetale databile alla prima metà del IV secolo av. Cr. presenta, scritta sul collo di una testa femminile ornata di diadema e di orecchini, la leggenda ΥΓΙΕΙΑ (S. P. Noe, *The Coinage of Metapontum*, II, New York 1931, nn. 411–413, tavv. 31–32; cfr. B. V. Head, *Historia Numorum*, 2ª ed., Oxford 1911, p. 77). Non è detto però che questa Ὑγίεια sia una (Atena) Hygieia, come inclina a ritenere la Zancani Montuoro (*loc. cit.*), e non piuttosto la personificazione della Salute (cfr. vol. II, p. 660).

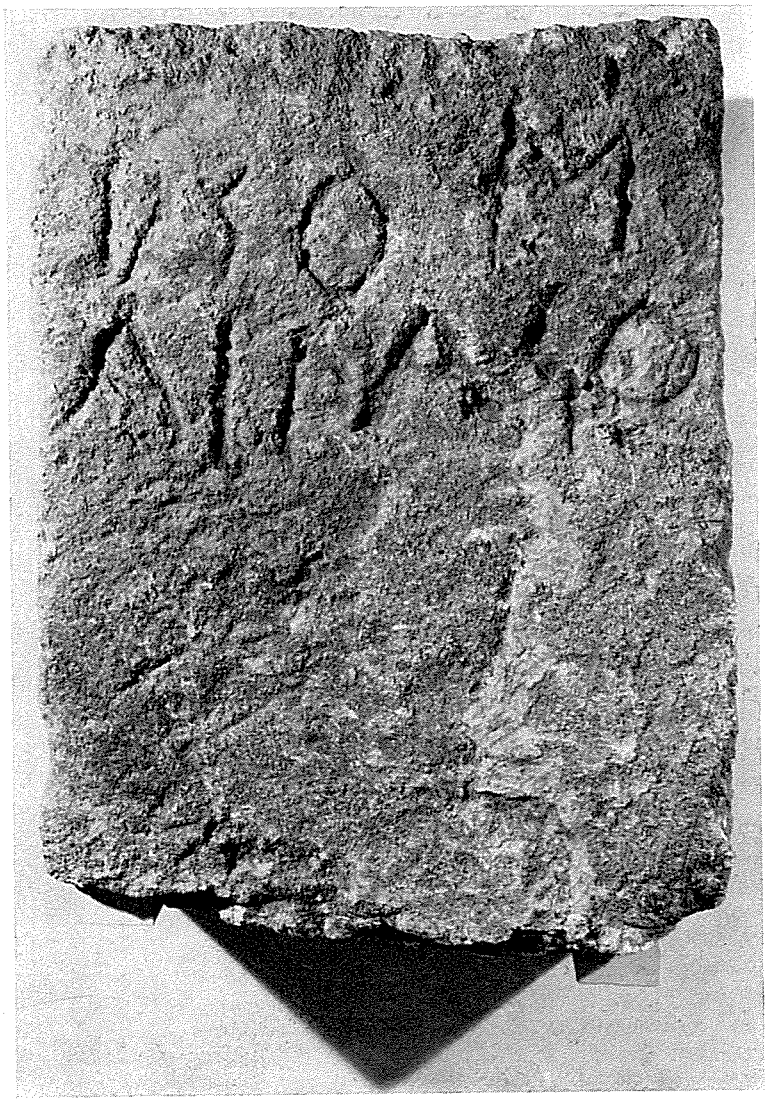


FIG. 13 – REGIONE DI METAPONTO: *horos* DI ZEUS AGLAIOS (METÀ CIRCA DEL VI SECOLO AV. CR.)

Non voglio poi passare sotto silenzio, giacché siamo nella Magna Grecia, un bel gruppo di *horoi* sacri appartenenti all'antica Velia e da me a varie riprese illustrati. (1) Sono nove cippi di pietra locale più o meno ben conservati, cinque dei quali incisi nel V secolo av. Cr., quattro nel secolo successivo. Tutte le rispettive epigrafi, consistenti in nomi di divinità al

(1) M. GUARDUCCI, in *La Parola del Passato*, 21 (1966), pp. 279–294; 25 (1970), pp. 252–261.

genitivo, corrono dall'alto verso il basso; ma, mentre nei cippi del V secolo le lettere sono allineate l'una accanto all'altra, nei cippi del IV secolo esse sono incise l'una sotto l'altra, secondo un uso che in quell'età trova alcuni confronti. (1) Le divinità ricordate sono propiziatrici di sicurezza e di benessere, e alcune di esse provengono dal di fuori.

Su due specialmente degli *horoi* velini desidero di richiamare l'attenzione: quello di Olympios Kairòs e quello di Era Thelxine.

Il primo dei due *horoi* fu rinvenuto *in situ* nella parte più alta della città, sull'ultima delle terrazze che s'appoggiano al muro settentrionale. (2) Il cippo si trovava nell'area di un piccolo recinto sacro, accanto ai ruderi di un grande altare databile al V secolo av. Cr. Nel medesimo recinto erano stati rizzati altri *horoi*, certamente due e forse anche più. Il cippo col nome di Olympios Kairòs è, come l'altare e gli altri due cippi superstiti, del V secolo av. Cr.; più precisamente, esso sembra di poco posteriore alla metà del secolo. L'epigrafe suona:

'Ολυμπίῳ Καιρῷ.

« Del Kairòs di Olimpia ».

Kairòs è il dio dell'attimo felice. Fino alla scoperta dello *horos* di Velia, l'unica attestazione del suo culto era quella che riguardava Olimpia. Secondo Pausania infatti il dio possedeva un'ara presso lo stadio di quel celebre santuario. (3) Come credo di aver dimostrato a suo luogo, il culto di Kairòs nacque proprio in Olimpia, e in relazione alle gare, nelle quali in realtà molto premeva d'invocare un dio che aiutasse gli atleti ad afferrare l'attimo felice della vittoria. Ho anche dimostrato che ad Olimpia si trovava probabilmente la statua famosa in cui Lisippo aveva fissato il tipo di Kairòs. (4) Il culto del fausto dio fu dunque importato a Velia; forse non molto dopo la sua istituzione in Olimpia, istituzione che, come sembra, ebbe luogo per l'appunto intorno alla metà del V secolo. Torna poi molto bene che gli altri due *horoi* trovati accanto a quello di Kairòs appartengano rispettivamente a Zeus Orios, il dio che manda il vento propizio, e a Pompaios, il dio che felicemente accompagna i viaggiatori. (5)

(1) Cfr. vol. I, pp. 415 s.

(2) M. Guarducci, in *La Parola del Passato*, 21 (1966), pp. 287–294, n. 4.

(3) Pausanias, 5, 14, 9.

(4) G. Pugliese Carratelli (in *La Parola del Passato*, 25, 1970, pp. 248 s.; 26, 1971, pp. 347–350; 31, 1976, pp. 467 s.) ha creduto di potere scindere Olympios Kairòs da Olimpia. Contro questa ipotesi, cfr. le mie osservazioni in *Arch. Class.*, 23 (1971), pp. 124–130, definitivamente ribadite *ibid.*, 24 (1972), pp. 112–117. Alla mia spiegazione aderisce F. Chamoux, in *Rev. Arch.*, 1972, p. 266.

(5) M. Guarducci, in *La Parola del Passato*, 21 (1966), pp. 282–287, nn. 2–3. Lo Zeus Orios equivale allo Zeus Urios di Delo (v. sotto, p. 218).

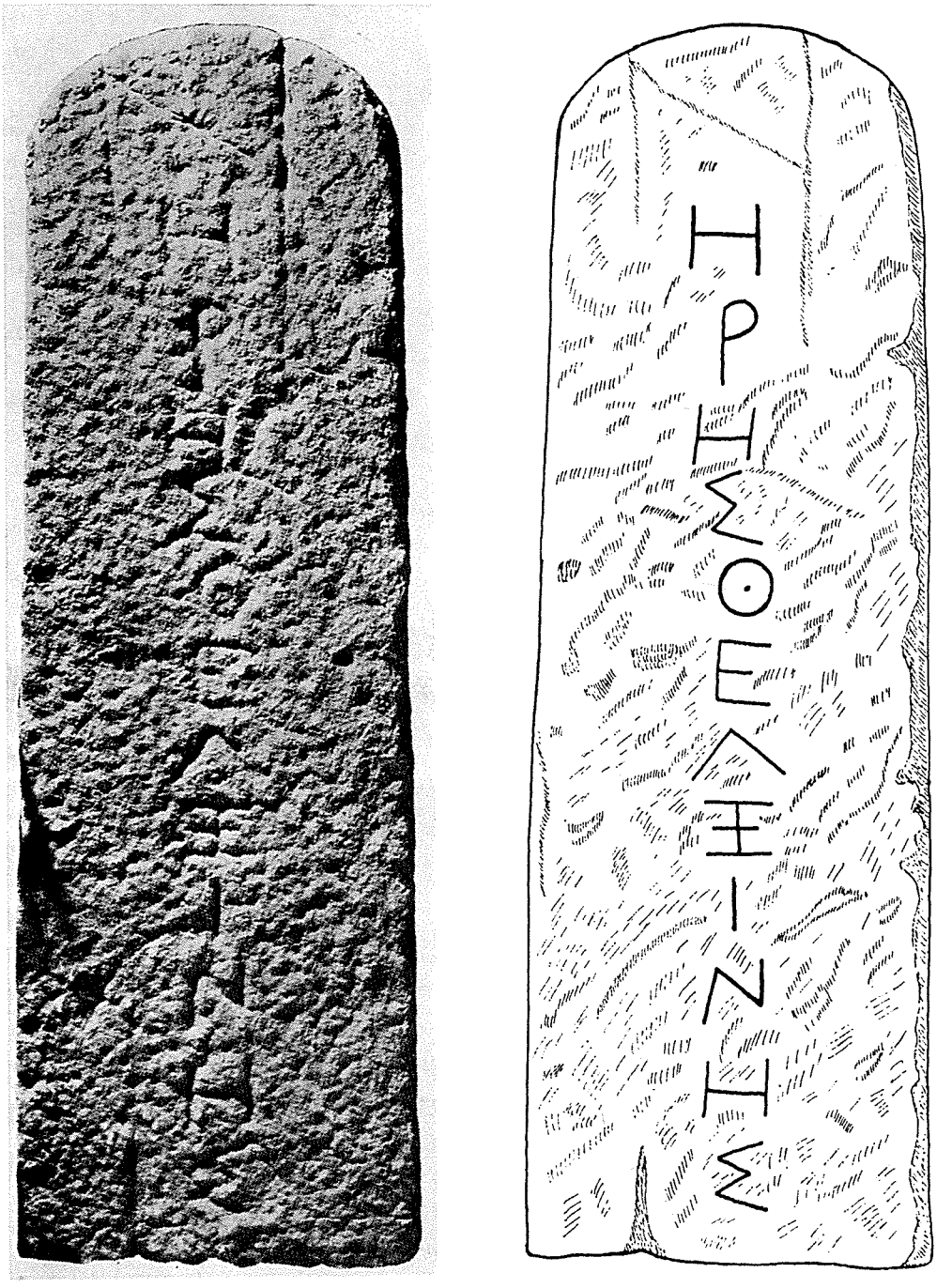


FIG. 14 – VELIA, ORA A PAESTUM NEL MUSEO: *horos* DI ERA THELXINE (IV SECOLO AV. CR.)

Il cippo di Era Thelxine proviene invece da una località finora ignota dell'antica Velia. (1) Databile al IV secolo av. Cr., esso presenta, come ho detto, le lettere dell'epigrafe disposte l'una sotto l'altra (*fig. 14*). L'epigrafe è naturalmente redatta nel dialetto della ionica Velia:

Ἥρης Θελξίνης.

« Di Era Thelxine ».

Particolare interesse desta l'epiteto Thelxine. Esso non può venir separato da una glossa di Esichio in cui si parla di Θελξινία come di una Era venerata presso gli Ateniesi, (2) e dimostra perciò che questo culto giunse a Velia da Atene. È anzi probabile che il culto pervenisse a Velia anche prima del IV secolo, durante il corso del V, mentre Atene andava svolgendo — per impulso di Pericle — la sua nota politica di penetrazione nella Magna Grecia. (3) L'epiteto Θελξίνη, certamente connesso al verbo θέλγειν, può esprimere l'idea di 'dolcezza', non aliena da una dea materna della natura feconda, quale fu – in uno dei suoi aspetti – la multiforme Era. (4)

Mi sono attardata un poco su questi due *horoi* della Magna Grecia, che mi sembravano degni di particolare attenzione.

Tornando ora alla Grecia vera e propria, dirò che anche qui si trovano, almeno fino dal V secolo av. Cr., *horoi* che presentano il solo nome della divinità in genitivo.

Una pietra rinvenuta nell'Attica, presso il luogo dell'antico demo di Aphidna, reca — scritta in grosse lettere di tipo arcaico — l'epigrafe (*fig. 15*): (5)

ΛVKEIO

Λυκείō.

FIG. 15 – APHIDNA (ATTICA), ORA AD ATENE NEL MUSEO EPIGRAFICO: NOME DI (APOLLO) LYKEIOS SU *horos* (V SECOLO AV. CR.)

Si tratta indubbiamente di uno *horos* appartenente ad un santuario campestre di Apollo Lykeios.

(1) ID., *ibid.*, 25 (1970), pp. 256–259, n. 3, e pp. 260 s.

(2) HESYCHIUS, s. v. *Θελξινία*· [ἡ] Ἥρα τιμᾶται παρὰ Ἀθηναίοις. Questa Era è probabilmente identificabile con la Ἥρα Θελχινία ricordata in un calendario ateniese (v. sopra, p. 40).

(3) Cfr. le mie osservazioni, in *La Parola del Passato*, 25 (1970), p. 261. Vedi anche il cippo velino databile al V secolo av. Cr. con l'epigrafe Ζηνὸς Ὑπάτου Ἀθη(ναίου) (*ibid.*, pp. 255 s., n. 2, e pp. 260 s.).

(4) G. PUGLIESE CARRATELLI (in *La Parola del Passato*, 31, 1976, p, 468), basandosi sopra un'altra accezione di θέλγειν (« incantare ») e su HOMERUS, *Il.*, 14, 215 s., pensa piuttosto ad una dea « incantatrice ».

(5) *IG*, I² 873.

Della metà circa del V secolo è uno *horos* di Paro (*fig. 16*), [1] su cui si legge in direzione verticale, dall'alto verso il basso,

FIG. 16 – PARO: *horos* DI ZEUS ELASTEROS (METÀ CIRCA DEL V SECOLO AV. CR.)

Διὸς Ἐλαστέρō.

« Di Zeus Elasteros ».

L'epiteto Ἐλάστερος, di etimologia tuttora incerta, ha permesso d'integrare Διὸς Ἐ[λαστέ]ρō nella mutila epigrafe di un altare rinvenuto nella medesima isola di Paro e databile all'inizio del V secolo. [2]

Di età più recente (IV secolo av. Cr.) sono invece due *horoi* trovati rispettivamente nell'isola di Nasso e nell'isola di Taso.

Lo *horos* di Nasso porta il testo: [3]

Νυμφέ-
ων Μυ-
χιέων.

« Delle Ninfe Mychieis ».

L'epiteto Μυχιεῖς, variante di Μύχιαι e collegato al termine μυχός (= « interno », « profondità »), si adatta bene alle Ninfe, cioè a divinità di carattere infero, e perciò venerate molto spesso dai Greci dentro o vicino agli antri che s'insinuano nelle profondità della terra. Il nostro *horos*, anzi, fu rinvenuto sulla pendice di un monte ricco di grotte, in una delle quali appunto le Ninfe avranno avuto la loro sede. [4]

Lo *horos* di Taso, databile circa la metà del secolo (*fig. 17*), fu trovato nel santuario suburbano di Demetra e Cora (*Thesmophòrion*), al quale appartiene anche la legge sacra per Atena Patroia di cui ho parlato sopra. [5] In una fascia levigata, a metà altezza del cippo, si legge il nome [6]

(1) N. M. KONTOLEON, in *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1948–1949, pp. 1–5, fig. 1; S. MARINATOS, *ibid.*, 1950–1951, pp. 182 s.
(2) Cfr. vol. I, pp. 161 s. (CICLADI, n. 7).
(3) *IG*, XII 5, 53. Cfr. C. ROLLEY, in *Bull. Corr. Hell.*, 89 (1965), p. 457.
(4) Per il culto delle Ninfe negli antri, cfr. vol. III, p. 28.
(5) V. sopra, p. 12.
(6) C. ROLLEY, *op. cit.*, pp. 450 s., n. 10, fig. 11 (per il *Thesmophòrion*, cfr. pp. 468–483).

Κόρης

« Di Cora ».

È il nome della Figlia, il quale evidentemente indicava ai fedeli l'altare della medesima, separato da quello della Madre.

FIG. 17 – TASO: *horos* DI CORA (METÀ CIRCA DEL IV SECOLO AV. CR.)

A proposito di questo santuario, particolarmente venerato dai Tasî, in quanto proprio sotto gli auspici di Demetra i Parî avrebbero, secondo la tradizione, messo piede nell'isola e fondato quivi la loro grande colonia, [1] c'è da notare che gli scavi eseguiti nel santuario stesso fra il 1963 e il 1964 vi hanno rimesso in luce, oltre la legge sacra per Atena, otto epigrafi databili parte al V parte al IV secolo av. Cr. [2] Non tutte sono incise su cippi o su stele. Una infatti si trova su di un'ara, [3] altre due sono su blocchi di muri: diversità che, come sopra ho spiegato, non impediva di raggiungere lo scopo cui si tendeva, quello cioè d'« indicare » la sacertà del luogo. [4] Tutte codeste epigrafi contengono un nome di divinità espresso in genitivo e quasi sempre accompagnato dal nome — anch'esso in genitivo — di una delle πάτραι, cioè, come ho spiegato, dei gruppi in cui si suddivideva la cittadinanza di Taso. Per dare un'idea di questi testi, ne riporterò uno che appartiene alla seconda metà del V secolo ed è ancora scritto con lettere dell'alfabeto pario (*fig. 18*): [5]

Φασταδέων.
Διὸς Ἀλαστ-
όρῡ Πατρώιῡ.

« Dei Phastadeis. Di Zeus Alastoros Patroios ».

(1) PAUSANIAS, 10, 28, 3 (cfr. C. ROLLEY, *op. cit.*, p. 483).
(2) C. ROLLEY, *op. cit.*, pp. 441–452.
(3) È l'ara col nome di Atena Patroia (v. sopra, p. 12, nota 5).
(4) V. sopra, p. 46.
(5) C. ROLLEY, *op. cit.*, pp. 441 s., n. 1, fig. 1, e pp. 452 – 456, 458 – 463.

I Phastadeis sono una delle πάτραι, devota a Zeus Alastoros, uno Zeus forse identificabile con lo Zeus Elasteros di Paro, del quale ho già parlato. (1) L'epiteto di Patroios, che si addice ad una divinità della famiglia, accompagna nelle epigrafi anche i nomi di altri dèi.

FIG. 18 – TASO: *horos* DELLA *patra* DEI PHASTADEIS (SECONDA METÀ DEL V SECOLO AV. CR.)

Tutte queste iscrizioni indicavano, rispettivamente, i luoghi dell'avito santuario dove gli appartenenti alle singole πάτραι si raccoglievano, intorno agli altari sui quali e intorno ai quali si svolgevano i riti (una delle epigrafi si trova, come ho detto, sopra un'ara), e possono perciò, in ultima analisi, essere considerati *horoi*. Tali infatti li considera giustamente Claude Rolley, sottintendendo ai nomi divini in genitivo la formula ὅρος, oppure ὅρος τεμένους (o ἱεροῦ). (2)

Al cospicuo gruppo degli *horoi* « familiari » di Taso si può avvicinare l'ancor più cospicuo gruppo degli analoghi *horoi* rinvenuti nel santuario

(1) V. sopra, p. 54. L'identificazione è sostenuta dal Rolley nel suo commento all'epigrafe tasia. Il medesimo Zeus Alastoros è ricordato, forse, anche sopra uno *horos* di Velia, databile esso pure al V secolo (M. GUARDUCCI, in *La Parola del Passato*, 25, 1970, p. 254).

(2) C. ROLLEY, *op. cit.*, p. 463. Il Rolley nota anche, con ragione, che il medesimo altare poteva servire a più πάτραι; nel quale caso più *horoi* venivano apprestati accanto ad esso. Ciò accadeva anche nel santuario di Asclepio a Coo (v. sotto).

di Asclepio a Coo. (1) Sono ben 19 *horoi* (qui, tutte le pietre hanno forma di cippo), databili fra il IV e il II secolo av. Cr. e destinati a indicare i luoghi precisi dove — entro il più importante santuario della città — i rispettivi gruppi di persone dovevano riunirsi. (2)

Ho ricordato sopra due *horoi* sacri di Corcira che presentano il termine ὅρϝος accompagnato nel primo caso dal nome della divinità in forma aggettivale, nel secondo dall'aggettivo ἱαρός seguìto a sua volta dal nome divino in genitivo. (3)

Il primo di questi *horoi* venne in luce presso il tempio di Artemide, ed è oggi conservato nel Museo di Corcira. Ne rimane soltanto la parte superiore, dalla quale si deduce che in origine esso doveva raggiungere una rispettabile altezza, a quanto sembra più di tre metri. Nella parte conservata resta integra l'epigrafe, scritta dall'alto verso il basso e databile all'inizio del V secolo av. Cr.: (4)

[ὅ]ρϝος Πυθαῖος.

« *Horos* Pizio ». (5)

Il grandioso *horos* spetta dunque ad Apollo Pizio, il quale opportunamente avrà ricevuto culto presso il tempio della sorella Artemide. Torna anche bene che, in questo caso, la pietra presenti la caratteristica forma degli ἀγυιεῖς, cioè di quei cippi aguzzi che, dopo essere stati oggetto di culto aniconico, divennero tipici di Apollo. (6)

Il secondo *horos* corcirese cui alludevo è di età un po' più recente, forse della seconda metà dello stesso V secolo. Di forma cilindrica, esso dovette fungere anche da ara, come sembrerebbe dimostrare una cavità praticata nel piano superiore della pietra. L'epigrafe è incisa, come nell'altro *horos*, dall'alto verso il basso: (7)

(1) R. Herzog, *Heilige Gesetze von Kos*, in *Abhandl. Akad. Berlin*, 1928, n. 6, pp. 34 s. Lo Herzog li interpretò, non esattamente, come *horoi* di *asylia*.

(2) Una analoga stele fu rinvenuta a Lindo, nell'isola di Rodi: cfr. Ch. Blinkenberg, in *Δράγμα M. P. Nilsson*, Lund 1939, pp. 100–102, n. 4.

(3) V. sopra, pp. 46 s.

(4) *IG*, IX 1, 699. Cfr. K. A. Rhomaios, in *Bull. Corr. Hell.*, 49 (1925), pp. 211–218, fig. 5; G. Klaffenbach, presso G. Rodenwaldt, *Korkyra*, I, Berlin 1940, p. 165, n. 5.

(5) È incerto se, considerando l'età ancora abbastanza arcaica, si debba supplire [*hó*]ϝος, con lo spirito aspro espresso.

(6) Per gli ἀγυιεῖς, cfr. vol. III, p. 24.

(7) *IG*, IX 1, 698. Cfr. K. A. Rhomaios, *op. cit.*, pp. 213–215, fig. 6.

ὅρϝος ἱαρὸς
τᾶς Ἀκρίας.

« *Horos* sacro della Akria ». (1)

La dea cui l'epiteto Ἀκρία si riferisce sembra essere stata Era. E infatti alla regina degli dèi i Greci amavano applicare quell'attributo o l'analogo Ἀκραία, volendo indicare con essi il luogo elevato, e quindi preminente, in cui la dea riceveva culto. A Corcira poi l'esistenza di un santuario di Era è bene attestata da Tucidide, (2) e si può anche stabilire che proprio sopra un'altura, a dominio del mare, questo santuario si trovava. (3)

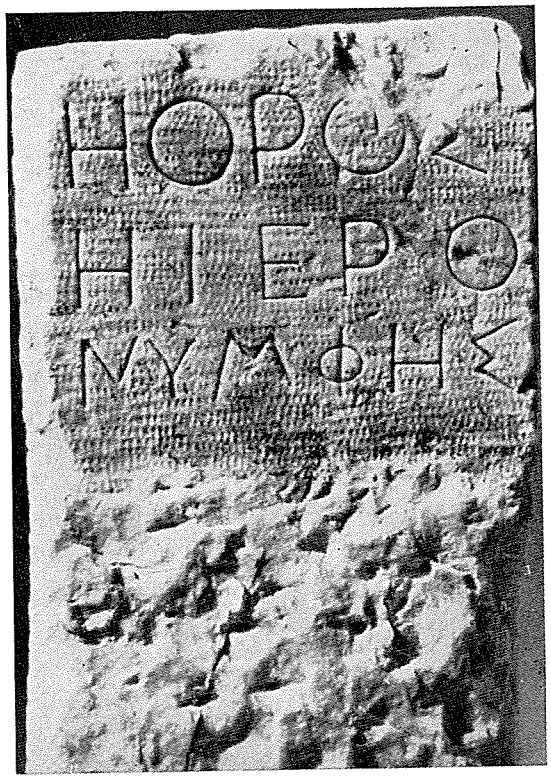


FIG. 19 – ATENE: *horos* DI NINFA
(FINE DEL V SECOLO AV. CR.)

Passando ora agli *horoi* nei quali il nome della divinità in genitivo è preceduto dalla formula ὅρος ἱεροῦ (ο τεμένους, ο χωρίου), ricorderò anche qui alcuni esempi.

Per la formula con ἱερόν, desidero richiamare l'attenzione su due cippi attici.

Il primo, rinvenuto in Atene a Sud–Ovest dell'Acropoli e databile verso la fine del V secolo av. Cr., presenta — incisa con lettere bellissime — l'epigrafe (*fig. 19*): (4)

hόρος
hιερῦ
Νύμφης.

« *Horos* del santuario di Ninfa ».

(1) L'aggiunta di ἱερός (ἰαρός) a ὅρος è comune negli *horoi* relativi all'*asylia*: v. sotto, pp. 65 s.
(2) THUCYDIDES, 1, 24, 7; 3, 75, 5 e 81, 2.
(3) Cfr. K. A. RHOMAIOS, *op. cit.*, pp. 213 s.
(4) I. MILIADIS, in *Ἔργον ἀρχ. ἑταιρ. 1957*, Ἀθῆναι 1958, p. 12, fig. 10; G. DAUX, in *Bull. Corr. Hell.*, 82 (1958), pp. 366 s., fig. 5. Cfr. R. E. WYCHERLEY, in *Phoenix*, 24 (1970), pp. 293–295.

Il piccolo santuario cui il cippo appartenne risale a tempi assai più antichi. Ninfa poi sembra essere la medesima dea che in età imperiale appare associata ad Afrodite Pandemos. (1) Essa ebbe in origine carattere infero, come le Ninfe più comunemente note; (2) torna bene perciò che una dedica, sia pure più recente, del medesimo santuario appartenga all'infero Zeus Meilichios. (3)

Il secondo cippo cui alludevo fu invece trovato nella campagna attica, presso il villaggio di Iràkli, a Ovest di Kiphisià. (4) È una pietra piuttosto rozza che, nella parte superiore sommariamente levigata, porta l'epigrafe databile alla seconda metà del IV secolo av. Cr.:

ὅρος ἱεροῦ Ἡρα-
κλείου, ποδῶν
πεντήκοντα.

« *Horos* del santuario di Eracle, di piedi cinquanta ».

Il luogo del rinvenimento era disseminato di cocci e di frammenti di tegole: resti dell'antico santuario di Eracle, il cui nome sopravvive con mirabile tenacia nel nome dell'odierno villaggio Iràkli. Sembra poi che il santuario sia da identificarsi con uno Herakleion ricordato da Diogene Laerzio come esistente nel demo di Iphistiadai. (5) Nel testo è degna di nota, ma non senza esempio, la forma aggettivale Ἡρακλείου (accordata a ἱεροῦ), invece del nome Ἡρακλέος. (6) Soprattutto però è interessante l'indicazione della misura. Questa vuole naturalmente significare l'ampiezza dell'area sacra, così come negli *horoi* sepolcrali l'eventuale indicazione della misura esprime l'ampiezza dell'area spettante al sepolcro. (7) Si noti peraltro che, se negli *horoi* sepolcrali l'indicazione della misura ricorre abbastanza spesso, essa è invece, ch'io sappia, un'eccezione negli *horoi* di santuari. (8) Si noti altresì che, nel nostro caso, ci si limita a indicare una sola dimensione. Calcolando comunque il piede attico a m. 0,308, i cinquanta piedi portano ad una larghezza (o profondità?) di circa 15 metri; misura che si adatta bene ad un piccolo santuario di campagna.

(1) Ciò risulta dall'epigrafe di un sedile del teatro di Dioniso riservato alla sacerdotessa ... Ἀφρ]ο[δίτ]ης Πανδήμου, Νύμφης (*IG*, II/III² 5149).

(2) Per l'oscillazione fra il singolare e il plurale, cfr. B. Neutsch, in *Abhandl. Akad. Heidelberg*, 1957, n. 2, pp. 15 s.

(3) I. Miliadis, *op. cit.*, p. 9; cfr. G. Daux, *loc. cit.* Per Zeus Meilichios, cfr. vol. I, pp. 114 s., 319 s.

(4) G. Klaffenbach, in *Ath. Mitt.*, 51 (1926), pp. 21–25.

(5) Diogenes Laërtius, 3, 41.

(6) Cfr. *IG*, II/III² 2609.

(7) Cfr. vol. III, pp. 243 s.

(8) Un'indicazione di misura compare anche sullo *horos* del sepolcreto di una confraternita religiosa a Coo (v. sotto, p. 68).

FIG. 20 – MYRINA (LEMNO): *horos* DI ARTEMIDE (INIZIO DEL V SECOLO AV. CR.)

Per la formula con τέμενος, il più antico esempio a me noto è uno *horos* rinvenuto a Myrina nell'isola di Lemno e databile verso l'inizio del V secolo av. Cr. (*fig. 20*): [1]

hóρος
τῶ τεμ-
ένως τε-
ς 'Αρτέ-
μιδος.

« *Horos* del recinto di Artemide ».

I caratteri epigrafici appartengono, come sembra, all'alfabeto attico, [2] e ciò non stupisce quando si pensa che poco dopo il 500 av. Cr. gli Ateniesi stabilirono a Lemno una loro cleruchia.

Vorrei poi menzionare, sempre a proposito della formula con τέμενος, un gruppo ormai ben conosciuto di *horoi* rinvenuti a Samo e uno *horos* trovato a Iasos.

Gli *horoi* di Samo ricordano figure divine dal carattere prettamente ionico–attico: Atena « che protegge Atene » ('Αθηνῶν μεδέουσα), Ione, gli Eponimi delle tribù. Alcuni degli *horoi* sembrano risalire alla metà del V secolo; altri sono più recenti, ma sempre anteriori alla fine del secolo stesso. [3] Trascrivo qui l'epigrafe di uno dei più antichi (*fig. 21*), [4] accuratamente incisa in un cippo di marmo, con lettere dell'alfabeto attico arcaico, ivi compreso il caratteristico segno del *delta* col tratto orizzontale sostituito da un punto: [5]

(1) M. SEGRE, in *Annuario Scuola Atene*, 15–16 (1932–1933), pp. 294–297, n. 4, fig. 6; L. H. JEFFERY, *op. cit.*, p. 299, n. 58, tav. 57.

(2) Per l'uso attico dell'*omega* nell'espressione dell'*o* lungo chiuso, cfr. A. E. RAUBITSCHEK, *Dedications from the Athenian Akropolis*, Cambridge Mass. 1949, p. 113 (nel commento al n. 110).

(3) J. P. BARRON, in *Journ. Hell. Stud.*, 84 (1964), pp. 35–48, tavv. 3–4 (dove si cita la precedente bibliografia).

(4) ID., *op. cit.*, p. 35, tav. 3 *a*. Una copia identica dell'epigrafe da me riportata, ma mutila a sinistra e in alto, era già conosciuta (M. SCHEDE, in *Ath. Mitt.*, 44, 1919, p. 2, n. 1; J. P. BARRON, *op. cit.*, p. 36, n. 2, tav. 3 *b*).

(5) Cfr. vol. I, pp. 133, 259 (quest'ultima citazione riguarda per l'appunto la nostra epigrafe).

ὅρος τεμένῡς
Ἀθῑναίας
Ἀθῑνῶν
μεδεόσῑς.

« *Horos* del recinto di Atena che protegge Atene ».

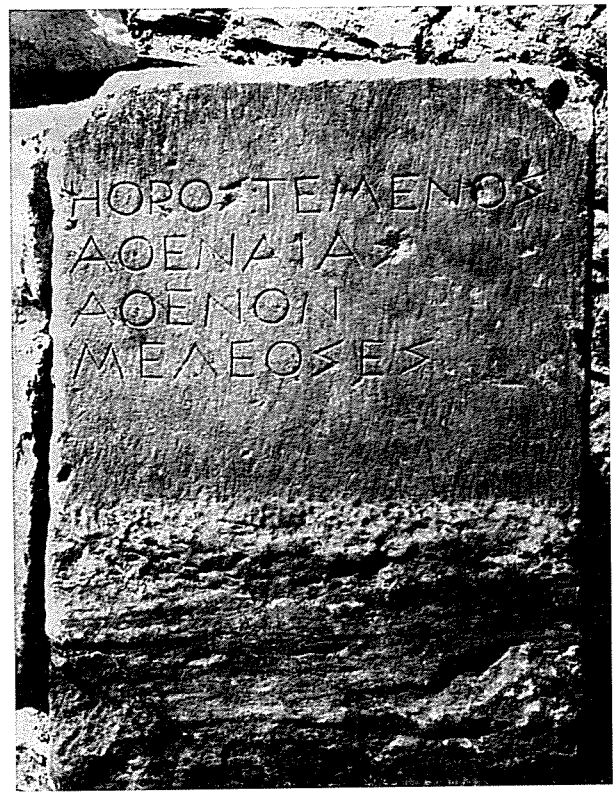


FIG. 21 – SAMO: *horos* DI ATENA « CHE PROTEGGE ATENE » (POCO DOPO IL 455/4 AV. CR.)

Atena « che protegge Atene » è evidentemente Atena Poliàs, chiamata con questa perifrasi secondo una consuetudine non anteriore al V secolo av. Cr., che proseguì poi nel secolo successivo. Mentre si riteneva un tempo che il culto samio della Atena « che protegge Atene », non che i culti di Ione e degli Eponimi, fossero stati impiantati dagli Ateniesi dopo il 439 av. Cr., anno in cui, domata la rivolta samia, essi stabilirono nell'isola una loro cleruchia, più recentemente John P. Barron ha dimostrato con buoni argomenti che l'istituzione di quei culti dev'essere piuttosto attribuita ai Samî stessi e riportata ad età più antica. (1) In particolare, essa sembra databile poco dopo il 455/4, nel quadro dell'attiva propaganda filoateniese cui dette l'avvìo lo spostamento della sede e del tesoro della lega marittima da Delo sull'Acropoli di Atene. (2) È comprensibile infatti che, mentre Pericle esibiva agli occhi dei Greci luminose prospettive di pace e di benessere sotto gli auspici di Pallade Atena, i Samî, che — si osservi — avevano proprio essi caldeggiato lo storico spostamento del 455/4, (3) cercassero di dare nella loro stessa isola un particolare sviluppo al culto della dea ateniese e agli altri due culti — di Ione e degli Eponimi — che miravano ad esaltare comuni tra-

(1) J. P. BARRON, *op. cit.*, p. 48.
(2) Per questo trasferimento, cfr. vol. II, pp. 222 s.
(3) Cfr. PLUTARCHUS, *Aristid.*, 25, 3.

dizioni della stirpe ionica. La simpatia dei Samî verso la dea di Atene spiegherebbe anche l'uso da parte loro dell'alfabeto attico nei cippi più antichi. (1)

Venendo ora all'epigrafe di Iasos, dirò ch'essa è incisa non già in un cippo ma in un blocco della cinta murale dell'isola; s'intende di quella piccola isola situata davanti alla costa, che ad un certo momento gli Iasî fortificarono e cominciarono ad abitare. Più precisamente, l'epigrafe si trova sul lato esterno della cinta, in un blocco del bastione a destra della porta orientale. Nel blocco, lavorato come gli altri a bugnato, spicca una zona liscia entro cui si leggono due righe di lettere assai belle, databili, come le mura, al IV secolo av. Cr. (*fig. 22*): (2)

FIG. 22 – IASOS: *horos* DI ZEUS MEGISTOS (IV SECOLO AV. CR.)

οὖρος τεμένεος
Διὸς Μεγίστō.

« *Horos* del recinto di Zeus Megistos ».

(1) Nuovo impulso a questi culti filoateniesi fu dato dai Samî intorno al 425 av. Cr., e a tale epoca appartengono infatti gli *horoi* con lettere di età più recente. Alla medesima età sembra doversi attribuire anche un analogo *horos* col nome di Atena Ἀθηνῶν μεδέουσα rinvenuto a Coo (J. P. BARRON, *op. cit.*, pp. 43 s.; W. K. PRITCHETT, in *Bull. Corr. Hell.*, 89, 1965, pp. 423 e 440, fig. 15). Più o meno alla stessa età spettano probabilmente quattro *horoi* di Egina recanti la formula con τέμενος e il nome di Atena (IG, IV 29–32; cfr. J. P. BARRON, *op. cit.*, pp. 44 s.). Altri *horoi* eginetici con la medesima formula si riferiscono ad Apollo e a Posidone (IG, IV 33–36).

(2) D. LEVI – G. PUGLIESE CARRATELLI, in *Annuario Scuola Atene*, 39–40 (1961–1962), pp. 580 s., n. 9, fig. 9; G. PUGLIESE CARRATELLI, in *Studi Classici e Orientali*, 14 (Pisa 1965), pp. 5 s.

È superfluo ricordare che οὖρος, variante ionica di ὅρος, è conforme al dialetto parlato a Iasos nel IV secolo av. Cr. Più interessante sarà il rilevare che la posizione dell'epigrafe, appositamente incisa nel blocco di un muro, richiama alla nostra memoria certe epigrafi parimenti incise in blocchi di muri che furono rinvenute nel santuario di Demetra e di Cora a Taso e che, come ho già spiegato, debbono essere considerate epigrafi di *horoi*. (1) Incise o su pietre singole o su muri, esse avevano comunque lo scopo d'indicare la presenza di un'area sacra. Nel caso che riguarda l'epigrafe di Iasos, l'area sacra (il τέμενος) dovrà essere cercata davanti alla porta. Esisteva infatti in varie parti del mondo greco l'uso di consacrare a divinità potenti e benefiche l'area antistante le porte urbane, con lo scopo di allontanare il male dalla città. (2) Quanto poi a Zeus Megistos, si sa da altri documenti coevi che il suo culto era fra i più importanti di Iasos; tanto importante che un decreto databile alla prima metà del IV secolo parla di ben undici sacerdoti di quel dio. (3) Donde si può forse ricavare che il primo degli undici presiedesse all'intero collegio.

Per la formula ὅρος χωρίου, basterà citare un solo esempio: uno *horos* rinvenuto a Nasso e databile al IV secolo av. Cr. (4) Su di esso si legge:

[ὅρος] χωρίου
[Ἀ]θηναίης
Πολιόχου.

« *Horos* del terreno di Atena Poliochos ».

Il culto di Atena a Nasso è attestato da un'epigrafe locale non posteriore al VI secolo av. Cr. (5) Nel nostro caso poi la dea compare come « protettrice della città »: prerogativa che forse le venne attribuita per analogia con la Atena di Atene, dopo che — in séguito alle guerre persiane — Nasso cominciò a far parte della lega marittima ateniese. (6)

(1) V. sopra, p. 55.

(2) Cfr. G. Pugliese Carratelli, in *Studi Classici e Orientali* cit., pp. 5–10.

(3) W. Dittenberger, *Syll.*³, n. 169, ll. 14–18. Cfr., per il culto di Zeus Megistos a Iasos, un altro importante decreto del IV secolo av. Cr.: F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, n. 59 (W. Dittenberger, *op. cit.*, n. 1016).

(4) *IG*, XII 5, 41.

(5) *IG*, XII 5, 40 (cfr. L. H. Jeffery, *op. cit.*, pp. 292 s., n. 13).

(6) Una formula sovrabbondante (ὅρος χωρίῳ ἱερῷ) seguìta dal nome di Apollo Delio si trova su cinque *horoi* di Paro databili alla seconda metà del V secolo (G. Daux, in *Bull. Corr. Hell.*, 84, 1960, p. 814 [*Chronique des fouilles ... en 1959*]; N. Zaphiropulos, in *Ἀρχ. Δελτ.*, 16, 1960, 2, p. 245); dove ἱερῷ sembrerebbe doversi interpretare come sostantivo neutro (« *Horos* del terreno del santuario... »), e non come aggettivo accordato con χωρίῳ (« *Horos* del terreno sacro di ... »).

Ho rilevato sopra che in certi casi si sopprime il nome della divinità, da tutti evidentemente conosciuto, e si scrive sugli *horoi* una formula quale ὅρος (τοῦ) ἱεροῦ, oppure ὅρος (τοῦ) τεμένους, oppure soltanto τοῦ ἱεροῦ; quando non ci si limita addirittura alla parola ὅρος. Per dare un esempio della formula abbreviata, voglio ricordare un bello *horos* ateniese della metà circa

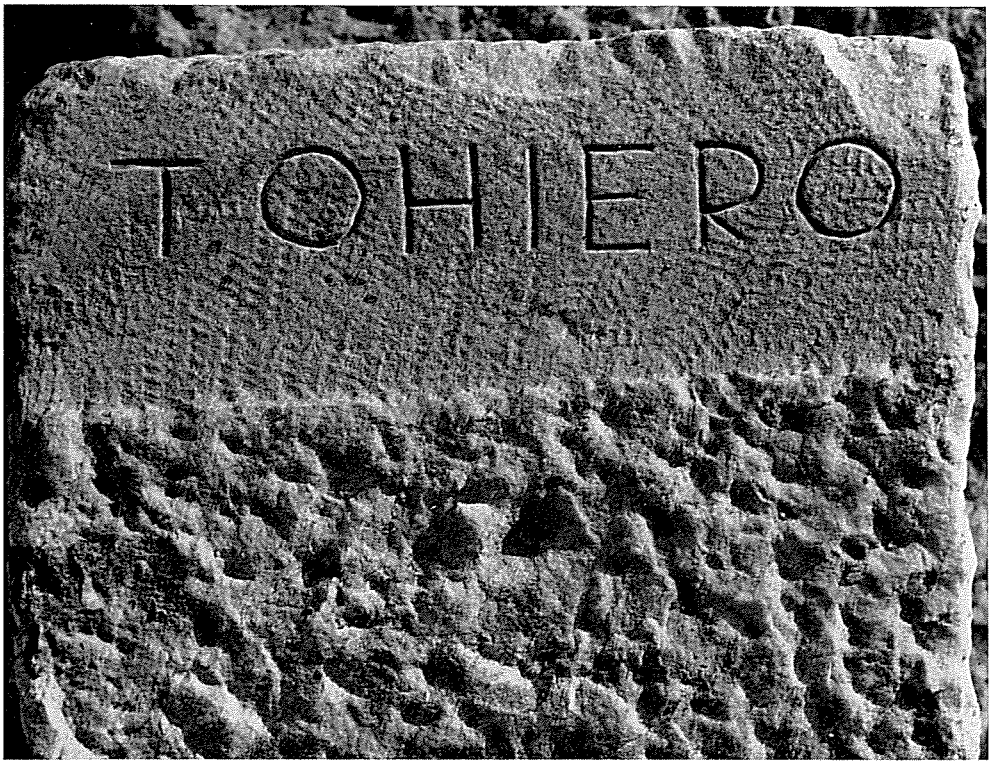


FIG. 23 – ATENE: *horos* D'IGNOTA DIVINITÀ (METÀ CIRCA DEL V SECOLO AV. CR.)

del V secolo av. Cr., che fu trovato *in situ* a Sud–Ovest dell'*Agorà* presso i resti di un minuscolo santuario (*fig. 23*). (1) In lettere accuratamente incise, vi è scritto:

τõ *hιερõ*.

« (*Horos*) del santuario ».

La divinità di questo sacello è, per quanto mi risulta, ancora ignota.

(1) G. V. LALONDE, in *Hesperia*, 37 (1968), pp. 127 s., tav. 36 a, d; B. D. MERITT, *ibid.*, pp. 291 s., n. 33. Per il santuario, cfr. H. A. THOMPSON, in *Hesperia* cit., pp. 58–60; G. V. LALONDE, *ibid.*, pp. 123–133; J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, p. 6, figg. 5, 29–31, 34.

Una categoria a sé formano infine gli *horoi* delimitanti una zona sacra in cui vige il diritto di asilo.

Molti santuari dell'antica Grecia godevano, per disposizione di città o di leghe o di sovrani, questo ambìto diritto, ed erano perciò provvidenziale rifugio di supplici e di perseguitati, che in essi cercavano la sicurezza personale e il rispetto dei beni. Numerosi documenti epigrafici, generalmente decreti ed epistole regie, parlano di questi santuari privilegiati, e spesso ricordano gli *horoi* che delimitavano la zona in cui l'asilo era prescritto. Tali documenti si estendono quasi tutti per un ampio tratto dell'età ellenistica, fra il III e il I secolo av. Cr.; [1] ma l'istituzione era, ovviamente, molto più antica e perdurò ancora a lungo nel corso dell'età imperiale.

Se non di rado gli *horoi* relativi all'asilo vengono ricordati dai nostri testi, sono abbastanza pochi gli *horoi* che realmente sono pervenuti fino a noi. La formula che li distingue è ὅρος ἱερὸς ἄσυλος (= « *horos* sacro inviolabile »), [2] cui si aggiunge di regola il nome della divinità in genitivo.

Il più antico *horos* di *asylia* è, ch'io sappia, un esemplare trovato a Corinto e databile all'inizio del V secolo av. Cr. Ma di esso parlerò fra poco, a proposito degli *horoi* arricchiti di leggi sacre. Sùbito invece voglio fermare l'attenzione sopra uno *horos* di età ellenistica rinvenuto a Ierocesarèa nella Lidia. [3] Su questo cippo marmoreo, mutilo in basso, si legge un'epigrafe facilmente integrabile:

ὅρος
ἱερὸς
ἄσυλο[ς]
['A]ρτέ[μι]-
[δος].

« *Horos* sacro inviolabile di Artemide ».

L'Artemide qui ricordata è certamente Artemide Persica, il cui santuario fiorì appunto in quella località della Lidia. Era un santuario, a quanto sembra, molto antico e venerato, del quale gli Ierocesarensi andavano giustamente fieri. Tacito narra che durante il regno di Tiberio, nel 22 d. Cr., quando varie città greche chiesero il riconoscimento o la conferma del diritto di asilo per i loro santuari più insigni, si fecero avanti fra gli altri anche gli Ierocesarensi. Essi patrocinavano la causa della loro *Persica Diana*, af-

(1) Cfr. E. SCHLESINGER, *Die griechische Asylie*, Giessen 1933, pp. 71–84.

(2) L'aggettivo ἄσυλος è accordato con ὅρος; esso però esprime, naturalmente, non tanto l'inviolabilità dello *horos* quanto quella del terreno che lo *horos* serve a delimitare.

(3) J. e L. ROBERT, in *Hellenica*, 6 (1948), pp. 33–42, n. 5, tav. 21, n. 3.

fermando che il suo santuario era stato fondato sotto Ciro il Grande e che il diritto di asilo ufficialmente riconosciuto si estendeva ad un àmbito di ben 2.000 passi intorno al tempio della dea. (1)

Ho detto che ci sono *horoi* non soltanto di santuari ma anche di vie sacre. Un magnifico esempio è quello che nel 1938 fu rimesso in luce dagli scavi nell'*Agorà* di Atene. (2) È un cippo di marmo imettio, grezzo nella

FIG. 24 – ATENE: *horos* DELLA VIA SACRA VERSO DELFI (IV SECOLO AV. CR.)

parte inferiore e levigato soltanto nella parte superiore dove è incisa l'epigrafe (*fig. 24*). Databile al IV secolo av. Cr., questa suona così:

ὅρος ἱερᾶς
ὁδῶ δι' ἧς πο-
ρεύεται ἡ Π-
υθαὶς ἐς Δε-
λφούς.

« *Horos* della sacra via per la quale passa la *Pythaìs* verso Delfi ».

(1) TACITUS, *Ann.*, 3, 62.

(2) A. W. PARSONS, in *Hesperia*, 12 (1943), pp. 237 s., e p. 228, fig. 23. Cfr. J. TRAVLOS, *op. cit.*, pp. 91, 93, fig. 117.

Il nostro *horos* sorgeva anticamente lungo la via percorsa dalla solenne processione degli Ateniesi che si recavano in pellegrinaggio al santuario di Delfi (Πυθαΐς). Era, questo pellegrinaggio, un avvenimento molto notevole nell'Atene del IV secolo. Esso aveva luogo non già in una ricorrenza stabilita ma dopo un segnale divino che ai fedeli non era dato prevedere: un misterioso lampo che appariva dietro lo Harma, sperone roccioso del monte Parnete. Soltanto dopo questo arcano invito, gli Ateniesi, che per tre mesi lo avevano atteso con gli occhi rivolti alla montagna, potevano mettersi in viaggio. (1) La via seguìta dalla processione apollinea aveva il suo primo tratto in comune con la via percorsa dalla processione delle feste Panatenèe, poi se ne distaccava per dirigersi verso le alture del Parnete, e in primo luogo verso il santuario di Apollo Pizio a Daphne, tappa obbligata nel viaggio verso Delfi. Lo *horos* rinvenuto nell'*Agorà* non si trovava nel suo luogo originario, ma ne era certamente non lontano. Esso sarà stato rizzato per comune iniziativa e della città e delle autorità religiose che organizzavano il pio pellegrinaggio. (2)

Nel numero degli *horoi* sacri possono in certo senso essere compresi i non pochi *horoi* sepolcrali di confraternite religiose (θίασοι) rinvenuti nell'isola di Coo. (3) Questi, diciamo così, *clubs* religiosi, che — per comuni interessi di carattere sacro ed anche pratico — si riunivano nel nome e sotto il patrocinio di una determinata divinità, sentivano, com'è naturale, il desiderio di far trovare i loro adepti, anche dopo la morte, l'uno vicino all'altro, e si davano perciò cura di assicurarsi un terreno sepolcrale comune. A custodia dei rispettivi terreni venivano posti, naturalmente, degli *horoi*. I molti esemplari finora rinvenuti sono databili, a giudicare dai caratteri epigrafici, dal I secolo av. Cr. al II d. Cr. Essi recano la formula ὅρος θηκαίων θιάσου (= « *Horos* dei sepolcri del tiaso »), seguìta per lo più dal nome del tiaso in genitivo e da quello del rispettivo capo. Altri tiasi sono denominati soltanto da quest'ultimo. L'uso del termine θηκαῖον (ovvia derivazione da θήκη) per indicare il sepolcro sembra essere proprio di Coo. (4) Ecco un esempio, forse del I secolo d. Cr., di siffatte iscrizioni (*fig. 25*): (5)

(1) Per la *Pythaìs* del IV secolo, cfr. G. DAUX, *Delphes au IIe et au Ier siècle*, ecc., Paris 1936 (= Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, 140), pp. 525–531. Lavoro fondamentale sulla *Pythaìs* resta ancora quello di A. BOËTHIUS, *Die Pythaïs. Studien zur Geschichte der Verbindungen zwischen Athen und Delphi*, Diss. Uppsala 1918.

(2) Per due dediche di *Pythaïstài* del IV secolo, v. sotto, pp. 194–196.

(3) W. R. PATON – E. L. HICKS, *The Inscriptions of Cos*, Oxford 1891, nn. 155–159; A. MAIURI, *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Firenze 1925, nn. 489–491, 493–507.

(4) Cfr. vol. III, p. 144.

(5) A. MAIURI, *op. cit.*, n. 489.

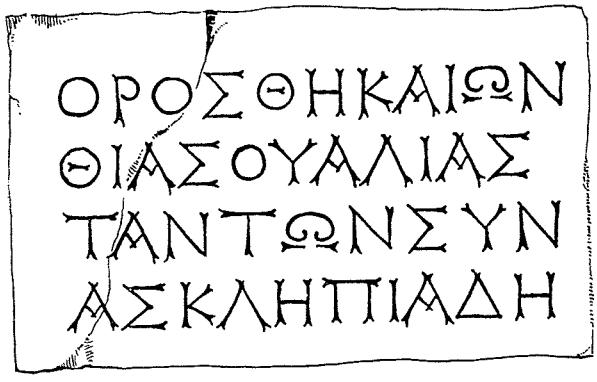


FIG. 25 – COO: *horos* SEPOLCRALE DEL TIASO DEGLI HALIASTAI (I SECOLO D. CR. ?) (da A. Maiuri, *loc. cit.*)

ὅρος θηκαίων
θιάσου Ἁλιασ-
τᾶν τῶν σὺν
Ἀσκληπιάδῃ.

« *Horos* dei sepolcri del tiaso degli Haliastai, quelli insieme ad Asklepiades ».

Il tiaso prendeva, come si vede, il suo nome dal Sole, veneratissimo nella vicina Rodi, dove ugualmente è noto un gruppo di cultori dello stesso dio (κοινὸν τῶν Ἁλιαδᾶν καὶ Ἁλιαστᾶν). Altri tiasi di Coo possessori di un terreno sepolcrale si fregiano di altri nomi divini: Apollo, Atena, Afrodite, Ermete, Iside, e via dicendo. Uno degli *horoi* a noi pervenuti porta eccezionalmente, come alcuni *horoi* sepolcrali attici, [1] l'indicazione delle misure del terreno: μῆκος ποδῶν | κη′, | πλάτος ποδῶν | ιε′ (= « larghezza di piedi 28, profondità di piedi 15 »). [2]

Ho già detto che anche degli *horoi* sacri si approfittava qualche volta per incidervi sopra brevi leggi o salutari ammonimenti rivolti ai fedeli.

Riporto qui uno dei tanti esempi di *horoi* arricchiti da una legge sacra; uno *horos* di Paro databile al V secolo av. Cr. (*fig. 26*): [3]

[ὅ]ρος Ὑπάτō· ἀτ[ε]-
[λ]έστōι οὐ θέμ-
[ι]ς οὐδὲ γυναι-
κί.

« *Horos* di Hypatos. Ad un non iniziato non è lecito (entrare), né ad una donna ». [4]

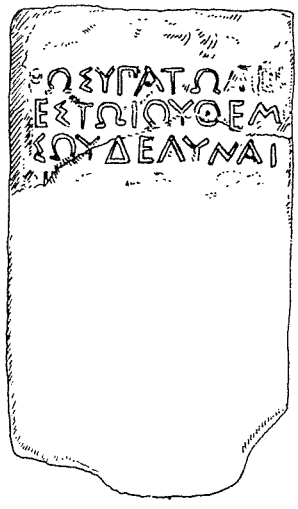


FIG. 26 – PARO: *horos* DI HYPATOS CON LEGGE SACRA (V SECOLO AV. CR.) (da IG, XII 5, 183)

(1) Cfr. vol. III, pp. 243 s.

(2) A. MAIURI, *op. cit.*, n. 499. Su questo *horos*, la formula ὅρος θηκαίων è seguìta da un nome di persona e dal suo patronimico, senza il ricordo del tiaso; ma sembra evidente che il personaggio sia capo di una confraternita. Lo conferma il plurale θηκαίων, alludente a vari sepolcri.

(3) IG, XII 5, 183; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cités grecques*, Paris 1969, n. 109.

(4) Alla l. 2, l'alfabeto pario esigerebbe ΟΙ (non ΩΙ).

Hypatos, il « Sommo », è un epiteto che i Greci applicavano a varie divinità, e specialmente a Zeus, il quale, fra gli dèi, era « sommo e ottimo » (ὕπατος καὶ ἄριστος), come più di una volta si legge nei poemi omerici. Nel nostro caso, resta incerto se Hypatos sia, o no, da identificarsi con Zeus Hypatos. In caso affermativo, si potrebbe pensare che Zeus Hypatos godeva antichissima e fervida venerazione sull'Acropoli ateniese e che perciò non sarebbe stata impossibile una propagazione del suo culto da Atene a Paro, quando — dopo le guerre persiane — Paro subì il predominio di Atene. (1) Ma — lo ripeto — il problema resta aperto. Il nostro *horos* fu trovato in una località montana, non disadatta al culto di un dio « sommo ». La proibizione dell'accesso al non iniziato (del supplemento ἀ̣τ̣[ε λ]έστōι sembra non si possa dubitare) induce a ritenere che in quel sacro recinto si svolgessero celebrazioni misteriche. Se poi si debba pensare a iniziazioni di carattere pitagorico (così alcuni hanno ammesso) resta cosa opinabile. Al divieto per il non iniziato si aggiunge quello per l'indesiderabile elemento femminile: motivo tutt'altro che insolito nelle leggi sacre degli antichi Greci. (2)

Una legge sacra può anche compendiarsi — su di uno *horos* — in una sola parola. Tale è il caso di un altro *horos* di Paro, databile al V o al IV secolo av. Cr. (3) Vi si legge soltanto la parola

ABATON

L'ἄβατον era, come tutti sanno, la parte più intima del santuario, la parte « inaccessibile ». Uno *horos* recante questa parola vietava, quindi, ai frequentatori del luogo sacro di procedere oltre, escludendo (s'intende) dal divieto tutti coloro che, per buoni motivi, avessero il diritto di entrarvi.

Anche sugli *horoi* che delimitavano o distinguevano un terreno godente diritto di asilo è possibile trovare incisa una legge sacra.

Ho ricordato sopra uno *horos* di Corinto databile all'inizio del V secolo av. Cr., esempio che sembra il più antico fra gli *horoi* di *asylia* finora conosciuti. La sua mutila epigrafe, scritta in dialetto dorico e ancora in parte con lettere dell'alfabeto corinzio arcaico (Π = β, B = ε), è chiusa da una brevissima legge (*fig.* 27): (4)

(1) Il culto di Zeus Hypatos sembra essere stato trasmesso da Atene a Velia nel corso del V secolo av. Cr. (v. sopra, p. 53, nota 3).

(2) V. sopra, pp. 13 s.

(3) *IG*, XII 5, 255.

(4) E. Schwyzer, *Dial. Graec. exempla*, n. 126 a; B. D. Meritt, *Corinth*, VIII 1, Cambridge Mass. 1931, n. 22; L. H. Jeffery, *op. cit.*, p. 129, n. 37, tav. 21 (la Jeffery preferisce, ma con riserva, di datare l'epigrafe tra il 475 e il 450). Per l'alfabeto corinzio arcaico, cfr. vol. I, pp. 170–172.

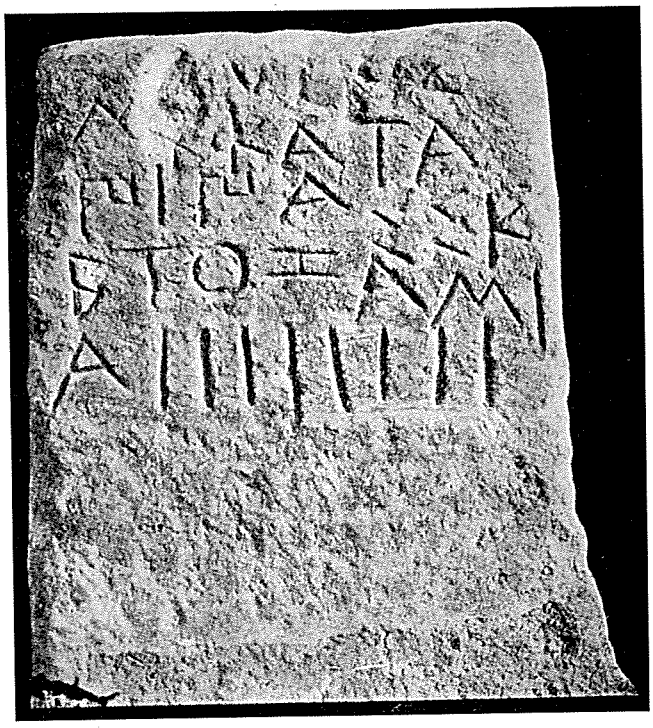


FIG. 27 – CORINTO: *horos* DI *asylia* CON LEGGE SACRA (INIZIO DEL V SECOLO AV. CR.)

[hόρϝος]
[hιαρὸς]
ἄσυλος·
μὲ̄ κατα-
βιβασσκ-
ἑτῡ̄· ζαμί-
α ||||||||

« *Horos* sacro inviolabile. Non si oltrepassi; pena 8 (oboli) ». (1)

Ciò che non si doveva oltrepassare era il confine di un piccolo recinto contenente un tempietto ed un'ara, di carattere — forse — oracolare. Lì presso, *in situ*, il nostro *horos* fu ritrovato. (2)

Ad età molto più recente (forse al I secolo d. Cr.) si scende con uno *horos* rinvenuto a Tralleis nella Caria e oggi conservato a Parigi nel Cabinet des Médailles. (3) Esso apparteneva al locale santuario di Dioniso – Bacco. Mentre le iscrizioni degli *horoi* sono, come si è visto, generalmente assai brevi, questa è abbastanza lunga e complessa. Essa comincia infatti con una datazione, che (sia detto *per incidens*) ha dato esca a numerose discussioni, e col ricordo del decreto in base a cui la città di Tralleis ha concesso al santuario il diritto di asilo. V'è poi la definizione dello *horos*, seguìta da una breve legge sacra. Riporto il testo dalla l. 8 in poi:

8 ὅρος ἱερὸς ἄσυλος Διονύσου
Βάκχου· τὸν ἱκέτην μὴ ἀδικεῖν
10 μηδὲ ἀδικούμενον περιορᾶν·

(1) La l. 3 è molto consunta, ma in sostanza leggibile.

(2) Per il luogo del rinvenimento, cfr. la prima edizione di questo testo: K. K. SMITH, in *Amer. Journ. Arch.*, 23 (1919), pp. 353–357, n. 70.

(3) W. DITTENBERGER, *Syll.*², n. 573; L. ROBERT, *Collection Froehner*, I. *Inscriptions grecques*, Paris 1936, n. 96, tav. 48.

εἰ δὲ μή, ἐξώλη εἶναι καὶ αὐτὸ[ν]
καὶ τὸ γένος αὐτοῦ.

« ... *horos* sacro inviolabile di Dioniso Bacco. Non si commetta ingiustizia verso il supplice, né si tolleri che altri la commetta. Se no, vadano in rovina egli [chi la commette o la tollera] e la sua discendenza ».

La legge conferma, come si vede, il diritto di asilo, minacciando una sanzione a chi non lo rispetti. Tale minaccia fa leva sulla potenza del nume, dal quale s'invoca un esemplare e radicale castigo.

Nella categoria degli *horoi* contenenti una legge sacra rientrano anche due epigrafi greche — non pagane — che, in appendice, desidero ricordare. Alludo a due stele rinvenute a Gerusalemme, nelle immediate vicinanze del tempio. La prima, integra, fu trovata nel 1871 ed è ora conservata nel Museo di Costantinopoli (*fig. 28*); la seconda, frammentaria, ritornò in luce nel 1935 ed ora si trova nel Museo Palestinese. (1) Il testo, uguale in ambedue, salvo ad essere distribuito — nella seconda — su sei e non su sette righe, suona così:

μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπο-
ρεύεσθαι ἐντὸς τοῦ πε-
ρὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ
περιβόλου. ὃς δ' ἂν λη-
φθῇ ἑαυτῶι αἴτιος ἔσ-
ται διὰ τὸ ἐξακολου-
θεῖν θάνατον.

« Nessuno straniero varchi la balaustra e il recinto intorno al santuario. Chi sia colto (in flagrante) sarà causa a se stesso della morte che seguirà ».

Ambedue le stele, e — come sùbito dirò — altre analoghe oggi perdute, sono certamente anteriori al 70 d. Cr., anno dell'assedio e della devastazione di Gerusalemme da parte di Tito. (2) Di esse parla Flavio Giuseppe nella sua narrazione della guerra giudaica. Da lui infatti apprendiamo che sul δρύφακτος (il τρύφακτος dell'epigrafe) — alta balaustra intorno al recinto

(1) Per la prima: W. DITTENBERGER, *Or. Gr. inscr.*, n. 598 (cfr. E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Casale Monferrato 1958, pp. 83–86, n. 24); per la seconda: *SEG*, VIII (1937), 169.

(2) Si suole anzi riconoscere nella seconda stele traccia delle offese prodotte dagli assedianti romani.

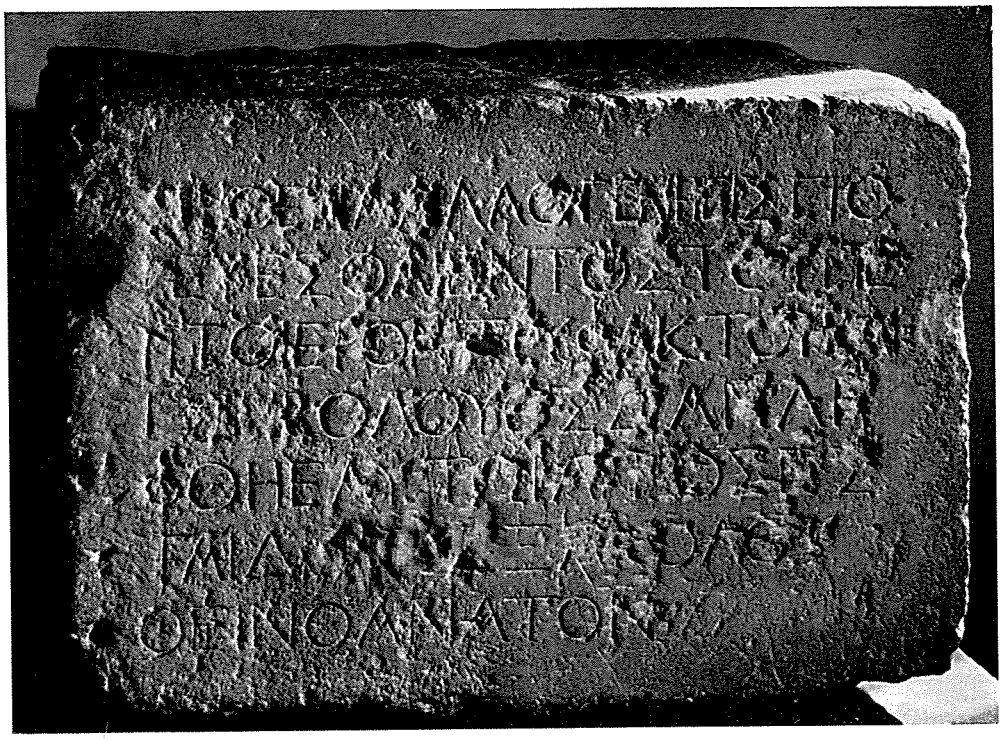


FIG. 28 – GERUSALEMME, ORA A COSTANTINOPOLI NEL MUSEO: *horos* DEL TEMPIO CON LEGGE MINATORIA (I SECOLO D. CR., PRIMA DEL 70)

donde per una scala si saliva al tempio — sorgevano, a intervalli regolari, stele iscritte, alcune in greco altre in latino, contenenti una legge (νόμος) che vietava allo straniero (ἀλλόφυλος) di entrare nel santuario interno, cioè nel « santo » (ἅγιον). (1) Egli aggiunge poi che la pena di morte incombeva ai trasgressori. (2) In un altro passo, in cui riporta l'allocuzione di Tito ai Giudei assediati, lo stesso Flavio Giuseppe fa dire all'imperatore che quelle stele con epigrafi sia greche sia latine erano state collocate dai Giudei col consenso dei Romani, i quali avevano loro permesso di condannare a morte gli eventuali violatori della legge, anche se tra questi vi fosse stato un Romano. (3) Si noti che già prima, ai tempi di Antioco III re di Siria (223–187 av. Cr.), era stato vietato ai profani di entrare nel tempio di Gerusalemme. (4) Allora però la pena era soltanto una multa, sia pure forte (3.000 dramme), da pagarsi ai sacerdoti del tempio. Il diritto di minacciare ai violatori, e

(1) FLAVIUS IOSEPHUS, *Bell. Iud.*, 5, 194. Per la storia del termine δρύφακτος (τρύφακτος), cfr. F. SALVIAT, in *Bull. Corr. Hell.*, 87 (1963), pp. 260–263.

(2) FLAVIUS IOSEPHUS, *op. cit.*, 6, 125 (cfr. ID., *Ant. Iud.*, 15, 417).

(3) ID., *Bell. Iud.*, 6, 125 s.

(4) ID., *Ant. Iud.*, 12, 145 s.

perfino — cosa inaudita — anche a Romani, la pena di morte fu invece una benevola concessione dei Romani stessi, desiderosi di conciliarsi le simpatie dei Giudei, quando ancora non si era venuti all'ostilità che ebbe nel 70 d. Cr. il suo tragico epilogo. (1) Riguardo poi al testo dell'epigrafe, c'è da notare ch'esso presenta (e del resto è logico) un greco « locale », specialmente con quel suo ἀλλογενῆ (l. 1), che non compare mai nei testi profani, mentre ricorre comunemente nella Bibbia. (2)

Le stele di Gerusalemme sono, come si vede, *horoi* sacri di alto interesse, non soltanto religioso ma anche storico.

Horoi sacri di proprietà e di *asylia* si trovano anche nel mondo cristiano (v. sotto, pp. 430, 431 e nota 1).

BIBLIOGRAFIA: La bibliografia è, come facilmente s'intuisce, molto dispersa. Ripeto, con qualche aggiunta, le principali indicazioni date nel corso del capitolo. *Attica*: *IG*, I² 854–873; II/III² 2596–2616; *SEG*, XXI (1965), 647–651; XXII (1967), 206; XXIII (1968), 95; XXIV (1969), 208; XXV (1971), 199–201. – *Coo*: A. MAIURI, *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Firenze 1925, nn. 489–491, 493–507; R. HERZOG, *Heilige Gesetze von Kos*, in *Abhandl. Akad. Berlin*, 1928, n. 6, pp. 34 s. – *Magna Grecia*: M. GUARDUCCI, in *Not. Scavi*, 1948, pp. 185–192 e in *Arch. Class.*, 16 (1964), pp. 138 s., n. 7 (Posidonia); ID., in *La Parola del Passato*, 21 (1966), pp. 279–294 e 25 (1970), pp. 252–261 (Velia); alcuni *horoi* di Metaponto, ma confusi con altro materiale, sono trattati da M. T. MANNI PIRAINO, *ibid.*, 23 (1968), pp. 423–437, 443–446. – *Samo*: J. P. BARRON, in *Journ. Hell. Stud.*, 84 (1964), pp. 35–48, tavv. 3–4. — *Taso*: C. ROLLEY, in *Bull. Corr. Hell.*, 89 (1965), pp. 441–452 (cfr. 452–468). — Per gli *horoi* di *asylia*: J. e L. ROBERT, in *Hellenica*, 6 (1948), pp. 33–42, n. 5, tav. 21, n. 3. Si può aggiungere, per gli *horoi* greci di *asylia* in età bizantina: L. WENGER, in *Philologus*, 86 (1931), pp. 426–454.

(1) La pena, eccezionalmente grave, della esecuzione capitale compare anche nel famoso «editto di Nazareth » concernente la violazione dei sepolcri (cfr. vol. II, p. 89). Forse anche in quel caso l'autorità imperiale giunse ad un eccesso di severità per venire incontro alle richieste dei Giudei.

(2) Cfr., p. es., LUCAS, 17, 18.

ORACOLI

Il sentimento religioso connaturato all'anima umana fece sì che fin da tempi antichissimi gli uomini si rivolgessero agli dèi per domandare alla loro sapienza consiglio e conforto nelle varie contingenze della vita. E gli dèi risposero agli uomini per mezzo degli oracoli.

Non tutti gli dèi, peraltro, venivano — nella Grecia antica — ritenuti capaci di dare oracoli, ma soltanto alcuni di essi. Erano questi, almeno in origine, dèi collegati da più stretti vincoli al misterioso mondo sotterraneo: dèi della morte e, insieme, della vita rinascente; dèi che accoglievano i defunti nelle oscure profondità del regno infero e che dalla terra facevano germogliare, ad ogni primavera, i fiori e le mèssi; dèi che parlavano col mormorio delle acque, con lo stormire delle fronde, col canto degli uccelli. A questi dèi si aggiunsero in séguito quelle figure — anch'esse di natura infera — che i Greci chiamavano « eroi » (ἥρωες), [1] e perfino i defunti che, scesi nel mondo sotterraneo e divenuti quindi partecipi del tesoro di sapienza ivi nascosto, erano in grado di elargire consigli ai superstiti e di confortarli nelle prove della vita.

I numi oracolari avevano, naturalmente, la loro sede o in grotte profonde, o vicino a sorgenti che sgorgavano dagli abissi della terra, o presso alberi annosi dove le foglie stormivano e gli uccelli cantavano. In tali sedi non artefatte gli uomini interrogavano, a seconda dei casi, il dio o la dea e ne ricevevano la desiderata risposta.

A un certo momento questo primitivo sistema di oracolo « naturale » venne sostituito, almeno in alcuni luoghi, dal sistema del sorteggio. Era la sorte, essere misterioso e inafferrabile, quella che in varie guise manifestava agli uomini il suo temuto e, insieme, desiderato parere. E ancora più tardi fece la sua comparsa in Grecia quel sistema, di origine asiatica, che gli studiosi sogliono chiamare della « mantica estatica »: la divinità parlava per bocca di un uomo o — più frequentemente — di una donna in estasi, di un essere, cioè, che, « uscendo fuori » di sé, lasciava libero campo dentro di sé alla potenza del nume.

Nella Grecia vera e propria e nel mondo greco in generale si conoscono diverse sedi oracolari, alcune delle quali furono assai famose e si mantennero per lunghi secoli, dall'età arcaica fino all'epoca imperiale molto avan-

(1) Per gli eroi, cfr. M. Guarducci, in *Amer. Journ. Arch.*, 66 (1962), pp. 278 s. Cfr. vol. III, pp. 152 s.

zata. In alcuni casi la divinità dell'oracolo rimase sempre la medesima e mantenne il suo carattere originario; in altri casi assunse, col tempo, un carattere diverso; in altri ancora venne oscurata da un'altra divinità che ne « usurpò » il santuario. Sempre lo stesso rimase ad esempio, a Dodona nell'Epiro, Zeus Naios; assunsero invece un carattere diverso — rispettivamente ad Epidauro e ad Oropo — Asclepio ed Anfiarao, i quali, nati dèi oracolari, divennero in séguito soprattutto dèi medici. (1) Quanto poi agli « usurpatori », il più potente e più celebre fu senza dubbio Apollo. La prevalenza di Apollo, divinità ionica, non infera ma celeste e precisamente solare, fu determinata sia da un progressivo illanguidirsi della mantica cosiddetta naturale sia dalla crescente fama del dio che, come il sole, tutto vedeva e sapeva, e che alla sapienza univa il prestigio di una perpetua e trionfante vittoria.

Oltre che il grande santuario di Delfi alle falde del Parnaso, dove un oracolo di carattere naturale (di Ge, la Terra?) forse già esisteva in tempi molto antichi presso le fresche acque mormoranti della fonte Castalia, Apollo venne presto o tardi a possedere altri numerosi ed insigni santuari oracolari, sia nella penisola greca sia nel mondo greco d'Oriente e di Occidente: presso Akraiphia nella Beozia (lo Ptoion), a Korope nella Tessaglia, ad Argo (questo era, del resto, filiale del santuario delfico); e — fuori della penisola greca — a Didyma presso Mileto, a Klaros presso Colofone, a Gryneion nell'Eolide asiatica, a Ierapoli nella Frigia, a Cuma nella Magna Grecia; ed altri ancora.

Fra i santuari non apollinei poi emerge, per la sua importanza e per l'interesse delle numerose epigrafi che vi furono rinvenute, quello di Dodona nell'Epiro. Sede di un culto antichissimo, che sembra risalire alla metà del secondo millennio av. Cr., esso era amministrato dalla casta sacerdotale dei Selloi (Σελλοί), in età più tarda Helloi (Ἕλλοι). Centro del culto era una veneranda quercia, fra i cui rami nidificavano colombe, e il titolare del culto stesso era Zeus Naios, al quale si accompagnava la dea Dione, o — doricamente — Diona. Lo stormire delle fronde sacre e il tubare delle colombe furono gli elementi che in questo luogo, secondo il primitivo sistema della mantica « naturale », dettero origine all'oracolo; un oracolo che, a quanto sembra, fu imparentato con l'oracolo di Zeus fiorito in età vetustissima ad Olimpia. (2)

(1) V. sotto, p. 143.

(2) Per l'oracolo di Dodona, cfr. P. R. FRANKE, in *Ath. Mitt.*, 71 (1956), pp. 60–65; W. PÖTSCHER, in *Mnemosyne*, 19 (1966), pp. 113–147; H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, Oxford 1967, pp. 1–163, 242–286. La prodigiosa fondazione del santuario è narrata da HERODOTUS, 2, 54 s.

Nelle varie sedi oracolari, apollinee e non apollinee, si formarono ovviamente sin dal principio norme intese a regolare la consultazione. Alcune di esse ci sono note da testi letterari ed epigrafici di varie epoche, dall'età arcaica fino a quella imperiale avanzata. Sentiamo parlare, ad esempio, del periodo dell'anno in cui era lecito consultare (in altri periodi il dio non « riceveva » i suoi fedeli), del sistema della consultazione, del divieto di rivolgere al dio certe domande (non bisognava mettere la divinità nell'imbarazzo) e della possibilità che il dio si rifiutasse di rispondere, della disciplina che i fedeli dovevano osservare nel santuario per far sì che nulla venisse a turbare la calma necessaria ai ministri del dio e ai fedeli stessi. Sappiamo inoltre di norme che stabilivano il contributo da versare al santuario per ogni consultazione o che disciplinavano la concessione della προμαντεία (cioè del diritto di precedenza nell'interrogare l'oracolo) alle persone ritenute degne di tale onore. (1) Uno dei testi più ampi e importanti a questo riguardo è un'epigrafe di Demetriade databile a poco dopo il 116 av. Cr. (2) Essa contiene due decreti coi quali quella città, certamente d'accordo con le autorità religiose, si studiò di regolare la consultazione dell'oracolo nel santuario di Apollo Koropaios, di mantenere la disciplina tra i fedeli e d'impedire che il santuario stesso venisse a subire danni da parte di coloro che lo frequentavano.

Per quanto riguarda il sistema della consultazione, fu — a quanto sembra — molto diffusa l'abitudine di proporre al dio un'alternativa, sì che il responso potesse ridursi ad una sola parola. Quando Senofonte chiese consiglio a Socrate se partecipare o no alla spedizione in Asia contro Artaserse, Socrate lo consigliò di rivolgersi all'oracolo di Delfi. E Senofonte, recatosi in quel santuario, chiese ad Apollo a quali dèi avrebbe dovuto sacrificare e rivolgere preghiere per ottenere un felice viaggio. Tornato ad Atene con la risposta del dio, egli si sentì rimproverare da Socrate di non aver posto sùbito ad Apollo l'alternativa se gli fosse più giovevole andare o restare (πότερον λῷον εἴη αὐτῷ πορεύεσθαι ἢ μένειν), e dovette ormai contentarsi di sacrificare a quegli dèi che Apollo gli aveva indicati. (3)

Di un'alternativa proposta all'Apollo delfico si parla, fra l'altro, anche in un decreto ateniese del IV secolo av. Cr., il quale prescrive con chiarezza ed efficacia le norme di un'eccezionale consultazione. (4) Siamo nel 352/1. Gli Ateniesi sono incerti se convenga dare in affitto certi terreni del santuario

(1) Per la προμαντεία, cfr. vol. II, pp. 28, 31, 52 s., 57.
(2) *IG*, IX 2, 1109; W. Dittenberger, *Syll.*³, n. 1157; L. Robert, in *Hellenica*, 5 (1948), pp. 16–28.
(3) Xenophon, *Anab.*, 3, 1, 6–8.
(4) *IG*, II/III² 204; F. Sokolowski, *Lois sacrées des Cités grecques*, Paris 1969, n. 32, ll. 23–54.

di Eleusi, o invece lasciarli incolti, sacri per sempre alle due Dèe. Si stabilisce allora d'interrogare l'oracolo di Delfi, fissando una speciale procedura. Su due laminette di stagno si dovranno scrivere, rispettivamente, le due alternative, con la solita formula εἰ λώιον καὶ ἄμεινόν ἐστι τῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων, ecc. (= « se sia cosa preferibile e migliore per il popolo degli Ateniesi ... », cioè fare l'una o l'altra cosa). (1) Le due laminette dovranno essere arrotolate, avvolte nella lana e deposte in una idria di bronzo. Agitata questa idria, si dovrà estrarne le laminette e deporle rispettivamente in due altre idrie, l'una d'oro l'altra d'argento. Le due idrie preziose verranno sigillate e portate sull'Acropoli. Dopo di che una delegazione di tre uomini appositamente eletti, uno dal consiglio gli altri due dall'assemblea popolare, si recherà a Delfi per chiedere ad Apollo quale delle due indicazioni bisogni seguire: se quella della idria d'oro o quella della idria d'argento. Ottenuto il responso e tornata la delegazione ad Atene, si leggerà pubblicamente il testo contenuto nella idria prescelta dall'oracolo.

Del resto, il sistema di proporre al dio un'alternativa è attestato da molti dei testi oracolari pervenuti fino a noi. (2)

In origine le domande dei fedeli dovettero essere formulate a viva voce, o da essi stessi o per essi dai ministri del dio; e orali, parimente, saranno state — sempre per bocca dei ministri — le divine risposte. Questo sistema si mantenne più o meno a lungo, a seconda dei luoghi e delle circostanze; ma poi, inevitabilmente, si ricorse quasi dovunque alla scrittura: sia per le domande dei fedeli sia per le risposte della divinità. I responsi vennero scritti anche quando — ai tempi della « mantica estatica » — essi erano usciti, sotto l'impulso irresistibile del nume, dalla bocca di colui o di colei che del nume era interprete.

Alcuni dei responsi erano in prosa, altri in versi, con particolare predilezione per l'agile metro dattilico. In versi rispondeva assai spesso Apollo: cosa del tutto naturale per un dio che guidava le Muse ed era per definizione protettore delle arti e delle lettere. Così, responsi in versi uscivano sia dall'oracolo di Delfi sia dagli oracoli asiatici di Didyma e di Klaros. Qui, anzi, i responsi in versi erano abituali. Lo attestano le iscrizioni superstiti e, per Klaros, lo conferma Tacito in un passo dei suoi *Annali*. (3) Ivi infatti si narra che il sacerdote di Apollo soleva scendere in un antro, bere qui da una fonte sacra e, dopo aver bevuto, dare, ispirato dal nume, responsi poetici, pur essendo egli il più delle volte illetterato. Da altre fonti poi sap-

(1) Per la formula λώιον καὶ ἄμεινον, cfr. L. ROBERT, in *Journal Asiatique*, 246 (1958), p. 17.
(2) V. sotto, pp. 95 s.
(3) TACITUS, *Ann.*, 2, 54.

piamo che questo sacerdote, consacrato a vita, era il θεσπιῳδός, e che i suoi responsi poetici venivano successivamente elaborati da un profeta (προφήτης) annuale, che invece era uomo colto, versato nella filosofia e nelle lettere. (1)

Non si può infine dimenticare che veri e propri oracoli venivano resi anche dai numi risanatori, e in particolare da Asclepio, durante il rituale sonno nell'*abaton* (ἐγκοίμησις). (2) Né ciò reca meraviglia quando si pensi che, almeno nel caso di Asclepio, il dio aveva avuto in origine carattere oracolare. (3) È anzi opportuno rilevare, a questo proposito, che l'azione dell'Asclepio (Esculapio) di Roma veniva definita dal verbo χρηματίζειν, pertinente al linguaggio degli oracoli. Ciò risulta chiaramente da un'epigrafe di età imperiale che a suo luogo esaminerò. (4)

Bisogna ora fermare l'attenzione sui testi.

Essi sono numerosi ed hanno, in certi casi, notevole importanza, anche dal punto di vista storico. È perciò tanto più deplorevole che non esista, finora, una raccolta sistematica degli oracoli greci.

Una parte degli antichi responsi oracolari a noi noti ci è stata tramandata da fonti letterarie (chi non ricorda, ad esempio, i molti responsi dell'oracolo delfico inseriti da Erodoto nelle sue *Storie*?); (5) ma una parte, e non tanto esigua, si trova in testi epigrafici rinvenuti in varie località del mondo greco e disseminati per uno spazio di molti secoli, dall'età arcaica fino all'età imperiale molto progredita.

Le epigrafi che ci hanno conservato responsi oracolari sono di vario genere. Quando, come spesso accadeva, la consultazione oracolare era stata promossa da un ente pubblico (o una città, o un'associazione ufficiale, o un collegio di magistrati, ecc.), il quale desiderava poi di fissare il ricordo dell'avvenimento, poteva darsi che il testo della domanda e della rispettiva risposta (o anche della sola risposta) venisse inserito in un decreto appositamente rogato o in una dedica ufficiale, che gli interessati facevano incidere nella pietra. Se invece la consultazione era stata fatta da un privato, non era impossibile che costui, a risposta felicemente ottenuta, volesse anch'egli rendere di pubblica ragione la sapienza del dio, riportando in una stele votiva il responso ed eventualmente la domanda che l'aveva provocato. Accadeva inoltre che in certe sedi oracolari i dirigenti del santuario

(1) Cfr. L. ROBERT, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1971, pp. 606–614.

(2) V. sotto, pp. 152 s.

(3) V. sotto, p. 143.

(4) V. sotto, pp. 161–164.

(5) Di un codice che ci ha tramandato testi di oracoli resi dall'Apollo di Didyma e di Klaros parlerò in séguito (v. sotto, pp. 98–100, 110–112).

stesso prendessero l'iniziativa di registrare, oltre che su tavolette di legno e fogli di papiro, anche su durevoli facce di pietra gli oracoli della divinità. La registrazione su pietra sarà stata riservata (è lecito crederlo) agli oracoli più importanti, così come in certi santuari di Asclepio venivano eternati nella pietra i racconti delle più clamorose guarigioni operate dal dio. (1) Nelle sedi dei principali oracoli dovevano esistere, comunque, apposite « segreterie oracolari ». Lo sappiamo di certo per il santuario di Didyma presso Mileto, dove si sente parlare di un edificio detto appunto χρησμογράφιον. Tale edificio, che gli archeologi hanno identificato con una decorosa costruzione, ornata sulla fronte da quattro colonne di ordine dorico e databile, come sembra, ancora al III secolo av. Cr., era sede dei profeti, cioè delle massime autorità religiose dell'oracolo, come risulta dalle molte iscrizioni che i profeti stessi fecero incidere nelle sue mura. (2)

Oltre i testi oracolari su pietra, ci sono quelli giunti a noi sugli oggetti stessi che avevano servito nella consultazione; cioè soprattutto su certe laminette (πινάκια) di piombo contenenti le domande dei fedeli e talvolta anche le risposte del dio, e — quando si trattava di oracoli dati per sorteggio — su quelle che i Latini chiamavano *sortes*. Laminette numerose e di notevole interesse sono state rinvenute, come sùbito si vedrà, nel santuario di Dodona. Quanto poi alle *sortes*, esse erano oggetti di vario genere: più anticamente ciottoli o pezzi di legno, in séguito dischetti o tabelle di metallo contenenti rispettivamente i responsi sopra uno dei quali la sorte faceva poi cadere la sua scelta. Una *sors* consistente in un dischetto di bronzo iscritto è appunto, come fra poco dirò, il più antico esempio di epigrafe oracolare greca finora conosciuto; *sors* che appartiene all'oracolo di Cuma e può essere attribuita ancora al VII secolo av. Cr. (3) Occorre però notare che, a un certo momento, elenchi di *sortes* vennero incisi anche nella pietra. Un bell'esempio di questo genere è un'epigrafe di Ierapoli nella Frigia che in séguito illustrerò. (4)

A Delfi non sono state rinvenute finora — stranamente — se non pochissime epigrafi di carattere oracolare. (5) Nessuna poi se ne conosce che sia stata trovata a Klaros e a Gryneion. Ciò che si sa dell'intensa attività svolta da Apollo in quelle sue celebri sedi (alludo specialmente a Delfi e

(1) V. sotto, pp. 143–166.

(2) Cfr. *I. Didyma*, pp. 104, 155–177; cfr. nn. 31, 6; 32, 8. Vedi sotto, pp. 98, 174–176.

(3) V. sotto, pp. 81 s.

(4) V. sotto, pp. 100–105.

(5) H. W. Parke – D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, II, nn. 340–343, 458, 460; *SEG*, XIX (1963), 399; XXII (1967), 454. Per un intervento di Apollo delfico a favore di due bambine, cfr. vol. III, pp. 65 s.

a Klaros) risulta soprattutto o da testi letterari o da epigrafi delle località donde si erano mossi i fedeli per consultare quegli oracoli, e dove, a responso ottenuto, si era pensato di fissare stabilmente le parole del dio.

Ho detto che gli oracoli venivano consultati sia da enti pubblici sia da persone private. In certe sedi peraltro si nota che le consultazioni pubbliche prevalgono — almeno in determinati periodi — sulle private, o viceversa. A Klaros ad esempio, almeno nel II secolo d. Cr., le consultazioni pubbliche sembrano avere una prevalenza, se non assoluta, certo assai notevole. (1) Né ciò appare strano quando si pensi che l'oracolo di Apollo Klarios aveva raggiunto a quell'epoca un'altissima fama in ogni parte, si può dire, dell'Asia Minore. Sta di fatto che nel 166 d. Cr., quando un terribile morbo di origine mesopotamica si diffuse — portato dai reduci della guerra contro i Parti — dapprima in Asia Minore poi in altre zone dell'Impero, (2) numerose città anatoliche si rivolsero per consiglio appunto all'oracolo di Klaros. (3) Del resto, epigrafi rinvenute in quel santuario ci hanno tramandato liste più o meno frammentarie di ambascerie inviate ufficialmente a consultare l'oracolo e spesso accompagnate da cori di giovani che dovevano cantare inni in onore del dio. (4) Viceversa, nel santuario di Apollo a Didyma — ambiente più ristretto e limitato ad interessi locali — le consultazioni da parte dei singoli sono, per quanto finora se ne sa, in netta prevalenza. Alle domande dei semplici privati si aggiungono poi, come si vedrà, anche quelle dei sacerdoti. (5)

Come testi oracolari veri e propri dovrebbero, a rigore, esser considerati i soli responsi della divinità. Ma essi non possono andare disgiunti dalle loro premesse, che sono le domande dei fedeli. Si noti, a questo pro-

(1) Cfr. L. ROBERT, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1968, p. 590. Ho detto « non assoluta »; ci furono infatti, anche a Klaros, oracoli resi a privati: così, l'oracolo intorno a Dio (v. sotto, pp. 109–112), e forse anche quello, dato nel II secolo d. Cr., circa il permanere nella sua carica di Demetrios figlio di Arkesilaos, sacerdote ad Azanoi nella Frigia (A. KÖRTE, in *Ath. Mitt.*, 25, 1900, pp. 398–401).

(2) AMMIANUS MARCELLINUS, 23, 6, 24; *Scriptores hist. Aug., Verus*, 8.

(3) Kaisareia Troketta in Lidia: J. KEIL – A. VON PREMERSTEIN, in *Denkschr. Akad. Wien*, 53 (1910), pp. 8–12; Pergamo: *I. Pergamon*, II, n. 324 (cfr. CH. PICARD, in *Bull. Corr. Hell.*, 46, 1922, pp. 190–197); Ierapoli nella Frigia: G. PUGLIESE CARRATELLI, in *Annuario Scuola Atene*, 41–42 (1963–1964), pp. 360–363. Cfr. anche il ricorso a Klaros di Kallipolis nel Chersoneso Tracio (G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca*, n. 1034).

(4) Per queste ambascerie, cfr. L. ROBERT, in *Rev. Philol.*, 85 (1959), pp. 189–191; ID., *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, ecc., Genève–Paris 1966, p. 96 (qui si tratta di ambascerie inviate a Klaros dalla città di Ikonion in Licaonia); ID., in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1968, pp. 591 s. Che cori di fanciulli e fanciulle siano stati inviati a Klaros per propiziarsi il favore del dio risulta da varie epigrafi di quel santuario (cfr. L. ROBERT, *Les fouilles de Claros. Conférence donnée à l'Université d'Ankara le 26 octobre 1953*, Limoges 1953, p. 21). Un simile invio prescrive — ma a grazia ottenuta — l'oracolo di Klaros ai cittadini di Ierapoli nella Frigia, venuti a consultarlo in occasione della famosa peste (cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *op. cit.*, p. 360, vv. 21–23 e p. 363).

(5) V. sotto, pp. 97–100.

posito, che i documenti conservati presentano in alcuni casi domanda del fedele e risposta del dio, in altri invece o la sola domanda o la sola risposta.

Le domande che enti pubblici e uomini privati rivolgevano alle divinità oracolari erano assai varie, tanto varie quanto possono esserlo le vicende umane. Una delle richieste più frequenti che gli uni e gli altri formulavano era quella di sapere a quali numi occorresse tributare sacrifici ed onori perché le cose proprie volgessero a buon fine. È la stessa richiesta che, come si è visto, Senofonte rivolse all'Apollo di Delfi prima di affrontare la rischiosa spedizione in Asia. (1) I privati poi scendevano talvolta a particolari più minuti, ponendo al dio certe domande nelle quali si rispecchiavano le angustie e le speranze della vita quotidiana: preoccupazioni di famiglia, incertezze negli affari, desiderio di protezione e di conforto.

E ora vorrei esaminare più da vicino alcuni testi oracolari. Avverto che prendo in considerazione anche le domande dei fedeli e che mi riferisco a consultazioni di carattere e pubblico e privato. Tutti questi testi infatti recano, inevitabilmente, l'impronta dell'oracolo cui ciascuno di essi appartiene, sì da poter essere tutti compresi nella categoria delle epigrafi sacre. (2)

La più antica epigrafe oracolare greca finora conosciuta è, ch'io sappia, la *sors* dell'oracolo di Cuma, che dianzi ho ricordata e che nel primo volume ho messa a profitto per illustrare l'alfabeto arcaico di quella città. (3) Si tratta di un dischetto bronzeo sul quale l'epigrafe è incisa a spirale e in senso retrogrado. Il testo, in dialetto ionico, sembra non posteriore al VII secolo av. Cr. Data la sua importanza, torno a presentarlo (*fig. 29*):

hέρε̄ οὐκ ἐᾶι ἐπιμαντεύεσθα·.

« Era non permette che si torni a consultare l'oracolo ».(4)

La dea evita, con un ordine reciso, che i fedeli insistano nelle loro ansiose domande. Evidentemente essa non vuole trovarsi in imbarazzo. Lo stesso doveva accadere in altre sedi oracolari, e in particolare a Delfi. Più volte infatti Erodoto parla di reticenze e di rifiuti che Apollo soleva

(1) V. sopra, p. 76.

(2) Come epigrafe oracolare di carattere pubblico deve essere considerata anche la grande *Lex cathartica* di Cirene, cui ho già accennato (v. sopra, pp. 5–8). Questo testo, databile poco dopo il 324 av. Cr., figura infatti come oracolo di Apollo (l. 1: ['A]πόλλων ἔχρη[σε]).

(3) Vol. I, pp. 229 s. (EUBEA, n. 8), dove è citata la precedente bibliografia; cfr. ora R. RENEHAN, in *Rhein. Mus.*, 117 (1974), pp. 195–201.

(4) R. RENEHAN (*loc. cit.*) riesuma la vecchia lettura ἔρι (=« di mattina ») μ.; a torto, perché ἐπι è *sicuro*. Traduco « si torni a », intendendo « s'insista nel », senso cui non si oppone l'uso di ἐπί.

opporre a chi seguitava ad interrogarlo. (1) Ma l'interesse maggiore della nostra epigrafe consiste nel ricordo di Era. La dea infatti vi appare come signora dell'oracolo di Cuma, mentre una lunga e tenace tradizione (basti ricordare i famosi versi di Virgilio) (2) ci aveva abituati ad attribuire ad Apollo

FIG. 29 – CUMA, POI A NAPOLI IN CASA CARAFA D'ANDRIA: DISCHETTO BRONZEO CON *sors* (SECONDA METÀ DEL VII SECOLO AV. CR.)

quella dignità. La nostra piccola epigrafe dimostra invece che prima di Apollo regnò in questo luogo Era, divinità dai molteplici aspetti, di cui già si poteva intuire — per altri luoghi — un carattere oracolare. L'oracolo di Cuma appartiene dunque al numero dei santuari che furono « usurpati » da Apollo.

Ad età arcaica, ma meno antica (seconda metà del VI secolo av. Cr.), spetta il più antico testo di Dodona finora noto.

Prima di prenderlo, o — meglio — di riprenderlo, in esame (ne ho già parlato, dal punto di vista paleografico, nel primo volume), sarà opportuno dire qualche cosa in generale sui testi oracolari rinvenuti in quel ce-

(1) HERODOTUS, 4, 155; 7, 140 s.
(2) VERGILIUS, *Aen.*, 6, 14–39.

lebre santuario dell'Epiro. Ho già avuto l'occasione di rilevare che da Dodona sono uscite in gran copia laminette di piombo contenenti domande di fedeli. Sono più di 150 testi, alcuni dei quali tuttora inediti: un numero che nessuna fra le sedi oracolari dell'antica Grecia può finora vantare. Per età, le laminette di Dodona sono comprese fra la seconda metà del VI e il II secolo av. Cr., ma la maggior parte di esse spetta all'età ellenistica. Esse contengono, di regola, le sole domande. È infatti eccezionale una laminetta, databile fra il V e il IV secolo av. Cr., che presenta, a tergo della domanda, anche la risposta dell'oracolo. (1) In tutti gli altri casi, la risposta o sarà stata data oralmente dai ministri del dio oppure sarà stata scritta sopra un'altra laminetta, che il fedele avrà avuto cura di portare via con sé. L'uso di scrivere a tergo della domanda la risposta divina era, invece, normale — alla fine del II secolo av. Cr. — nel santuario tessalico di Apollo Koropaios, come risulta dall'epigrafe di Demetriade che poco fa ho ricordata. (2) Le laminette di Dodona poi, se contengono solo eccezionalmente anche il responso dell'oracolo, presentano però non di rado, e sempre a tergo, certe annotazioni varie, quali l'argomento della domanda, o il nome abbreviato del fedele, o segni di numerazione.

E ora vorrei tornare a riprodurre l'antico testo di Dodona cui dianzi alludevo. (3) Databile, come ho detto, alla seconda metà del VI secolo av. Cr., esso è scritto in senso bustrofedico sopra una laminetta di piombo e, come quasi tutte le epigrafi dodonèe, è redatto in dialetto dorico (*fig. 30*):

hέρμῶν τίνα
κα θεῶν ποτθέμ-
ενος γενεά F-
οι γένοιτο ἐκ K-
ρētαίας ὀνά-
σιμος πὸτ τᾶι ἐ-
άσσαι.

« Hermon (chiede) onorando quale degli dèi possa nascergli da Kretaia prole valida, oltre quella che (già) esiste ».

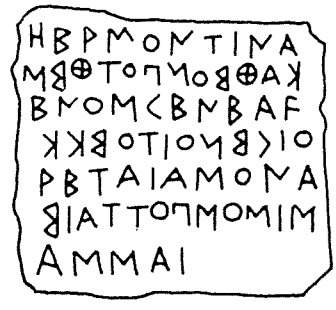


FIG. 30 – DODONA: LAMINETTA PLUMBEA CON DOMANDA ORACOLARE (SECONDA METÀ DEL VI SECOLO AV. CR.)

(1) D. E. EVANGELIDIS, in *Πρακτικὰ ἀρχ. Ἑταιρ.*, 1952 (ed. 1955), p. 300, nn. 3–4 (= SEG, XV, 1958, 393–394 a–b): domanda e risposta; H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, Oxford 1967, p. 270, n. 23.

(2) V. sopra, p. 76. L'accenno si trova alle ll. 41–49.

(3) Vol. I, pp. 295 s. (LEUCADE, n. **3**). Vedi ivi la bibliografia precedente. Da aggiungere: H. W. PARKE, *op. cit.*, p. 264, n. 5.

È il solito argomento del consiglio intorno agli onori da tributarsi alla divinità. Ma in questo caso gli onori mirano ad uno scopo ben definito. Un padre, forse impressionato da alcuni parti infelici della propria consorte Kretaia, [1] vuol sapere — diremmo noi — a quale santo votarsi per accrescere la famiglia.

Ancora più recente, del IV o del III secolo av. Cr., è la domanda incisa in un'altra laminetta di piombo: [2]

[– – – – – – – – – – – – – – – ἐπερω]-
[τ]ᾶι εἰ λ[ώ]ιον γυναῖκα λαμβάνοντι
[κ]αὶ ἄμενον καὶ παῖδες ἔσονται
[γη]ροτρόφοι Ἰσοδήμωι
[κ]αὶ Ἀθήνησι ἐπιδημοῦντι
5 [κ]αὶ πολιτευομένων Ἀθήνησι.

« ... chiede se sia cosa preferibile e migliore prendere moglie e se Isodemos avrà figli che lo cureranno in vecchiaia e se (faranno bene) ad abitare in Atene e ad esserne cittadini ».

Il nome del fedele che interroga è andato perduto nella mutilazione della prima riga, ma certamente si tratta di Isodemos, ricordato poco dopo. Costui apparteneva a stirpe ionica, almeno a giudicare dal dialetto del testo, e forse era un Attico. La sua domanda è un bell'esempio di senso pratico. Egli infatti, o altri per lui, pensò bene di concentrare quattro o cinque interrogativi in una domanda sola: se prendere moglie, se poter sperare in una prole amorevole, se abitare in Atene, se esercitarvi i diritti civili. Si noti la frase caratteristica della consultazione oracolare εἰ λώιον καὶ ἄμεινον (qui ἄμενον), [3] spezzata dalle parole γυναῖκα λαμβάνοντι; si noti anche il solito uso del dativo (λαμβάνοντι, ἐπιδημοῦντι) riferito all'interrogante e alla sua famiglia. [4] Si osservi poi che la sintassi di tutto il testo è piuttosto zoppicante. [5]

Circa la stessa epoca (III secolo av. Cr.) l'oracolo di Dodona venne consultato dai Corciresi e dagli abitanti di una città vicina, Orikos nello stesso Epiro. Ecco il testo, inciso in una laminetta di piombo: [6]

(1) Il nome Κρηταία è uno dei tanti nomi personali nati da un etnico (qui, dall'isola di Creta).
(2) H. W. Parke, in *Journ. Hell. Stud.*, 87 (1967), pp. 132 s., fig. a.
(3) V. sopra, p. 77 e nota 1.
(4) V. sotto, pp. 91 e nota 2, 93 s.
(5) Alla l. 4, il testo dà ἐπιδημοῖντι, forma irregolare per ἐπιδημοῦντι, che è comunque un dativo singolare da riferirsi a Ἰσοδήμωι; ma alla l. 5 dal dativo singolare si passa a un genitivo plurale (πολιτευομένων), evidentemente suggerito dal pensiero dei futuri figli.
(6) D. Evangelidis, in *Ἔργον ἀρχ. Ἑταιρ.*, 1958, p. 93, fig. 98; H. W. Parke, *The Oracles of Zeus* cit., p. 261, n. 6. Cfr. G. Daux, in *Bull. Corr. Hell.*, 83 (1959), pp. 671 s., fig. 18 (*Chronique des fouilles... en 1958*). La datazione al III secolo av. Cr. è suggerita dai caratteri epigrafici.

[θε]ός. ἐπικοινῶνται τοὶ Κορκυ-
ραῖοι καὶ τοὶ Ὡρίκιοι τῶι Διὶ τῶι Ναΐ-
[ω]ι καὶ τᾶι Διώναι τίνι κα θεῶν ἢ ἡ-
ρώων θύοντες καὶ εὐχ[ό]μενοι τὰ-
[ν] πόλ[ι]ν [κ]άλλιστα οἰκεῦσεγ καὶ ἀσφα-
λέστατα καὶ εὐκαρπία σφιν καὶ πο-
λυκαρπία τελέθοι καὶ κατόνασις παν-
τὸς τὠγαθοῦ καρποῦ.

« Dio. I Corciresi e gli Oricî consultano Zeus Naios e Diona (per sapere) a quale degli dèi o degli eroi debbano sacrificare e rivolgere preghiere per amministrare nel modo migliore e più sicuro la città e per avere bontà ed abbondanza di prodotti e godimento di ogni buon frutto ».

È, questa, una consultazione di carattere pubblico per ottenere il solito consiglio circa la scelta del nume cui rendere omaggio. Il risultato a cui si aspira consiste, come si addice ad una comunità, nella buona amministrazione e nel benessere dei cittadini. (1) Già si conoscevano, dalle epigrafi dodonèe, altre consultazioni dei Corciresi. (2) È naturale, del resto, che Corcira, molto vicina alla costa epirotica, si rivolga all'oracolo di Dodona; ed è altrettanto naturale ch'essa, come qui avviene, associ a sé nella sua domanda una città dell'Epiro.

Da ultimo voglio ricordare, per Dodona, altre due laminette plumbee, databili l'una e l'altra al II secolo av. Cr.

La prima pone un problema che riguarda la prole ma che, a differenza di altri, è quanto mai delicato (*fig. 31*): (3)

ἐρωτῇ Λυσα-
νίας Δία Νάϊον
καὶ Δηώνα⟨ν⟩ ἦ οὐ-
κ ἔστι ἐξ αὐτοῦ
τὸ παιδάριον
ὃ Ἀννύλα κύει.

« Lysanias chiede a Zeus Naios e a Diona se non è suo il bambino che Annyla porta nel seno ». (4)

(1) Al medesimo risultato, per quanto riguarda il benessere, aspirano anche i Caunî nella loro domanda ad Apollo Gryneios (v. sotto, pp. 92–94).

(2) Cfr. C. Carapanos, *Dodone et ses ruines*, Paris 1878, p. 72, nn. 4, 5, 5 bis (tav. 34).

(3) W. Dittenberger, *Syll.*³, n. 1163. Cfr. H. W. Parke, *op. cit.*, p. 266, n. 11.

(4) Si notino la forma ionica ἐρωτῇ (l. 1) e la variante ortografica di η per ι in Δηώνα⟨ν⟩ (l. 3). All'inizio della l. 5, sembrano essere state scritte, poi cancellate le lettere ΟΙ.

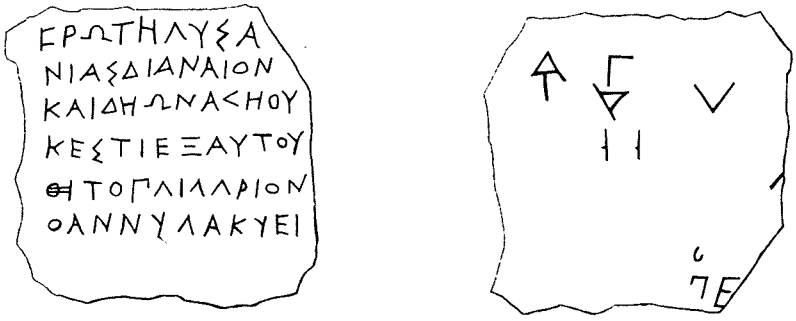


FIG. 31 – DODONA: LAMINETTA PLUMBEA CON DOMANDA ORACOLARE E, A TERGO, SEGNI VARI (II SECOLO AV. CR.) (da C. Carapanos, *op. cit.*, tav. 36, 2)

Un marito, colto dal dubbio angoscioso, ricorre ai veridici numi di Dodona, nella speranza di ottenere una risposta che lo tranquillizzi. Quale questa sia stata non sappiamo; è probabile però che i numi abbiano cercato di cavarsela con la dovuta prudenza.

La seconda laminetta ci trasporta in un altro ordine d'idee (*fig. 32*): [1]

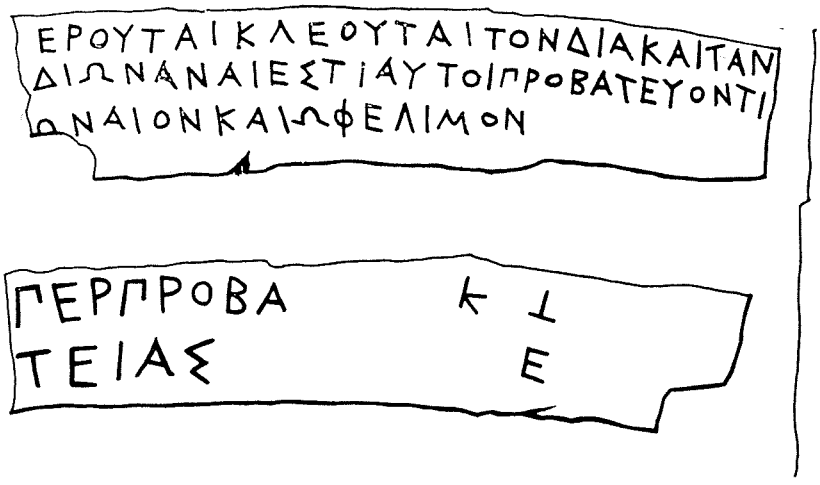


FIG. 32 – DODONA: LAMINETTA PLUMBEA CON DOMANDA ORACOLARE E, A TERGO, ANNOTAZIONE E SEGNI VARI (II SECOLO AV. CR.) (da C. Carapanos, *op. cit.*, tav. 38, 1–1 bis)

ἐρουτᾶι Κλεούτα⟨ς⟩ τὸν Δία καὶ τὰν
Διώναν αἴ ἐστι αὐτοῖ προβατεύοντι
ὄναιον καὶ ὠφέλιμον.

« Kleùtas chiede a Zeus e a Diona se per lui sia giovevole ed utile esercitare pastorizia ».

(1) W. DITTENBERGER, *op. cit.*, n. 1165. Cfr. H. W. PARKE, *op. cit.*, p. 268, n. 17.

Il problema è grave per il povero pastore che si tormenta nell'incertezza. A tergo della laminetta poi i ministri del santuario incisero l'indicazione del contenuto, πὲρ προβα|τείας (= « intorno a pastorizia »), e tre lettere fra cui Ε. Quest'ultima esprime (così sembra) la cifra 5, forse da intendersi come numero di turno della domanda. (1)

Non è questo, certamente, l'unico caso in cui si ricorse all'oracolo di Dodona per piccole faccende di carattere pratico. Se Kleùtas pone agli dèi il suo problema circa la pastorizia, un altro fedele ne pone uno analogo circa l'attività della pesca, attività che i suoi antenati hanno esercitata e alla quale egli stesso, forse, non si sente incline. Altri formulano altre domande: se convenga o meno acquistare una casa ed un campo, se sia meglio partire o restare, come si possa guarire da una malattia, che fine abbiano fatto certe coperte e certi cuscini rubati al legittimo proprietario, e via dicendo. (2) V'è poi un tale abbastanza sospettoso che, mentre desidera aiuto, non vuol rivelare fino in fondo il suo pensiero. Gli basta chiedere a quale dio egli possa far voti per ottenere « le cose che ha in mente » (*hὰ* ἐπὶ νόοι ἔχε̄). (3)

L'interesse scientifico ed umano dei testi di Dodona mi ha indotta ad indugiare un poco su di essi. È tempo, ora, di venire ad altri ambienti.

Nel 1949, in una località situata circa tre chilometri a Nord–Est della città di Paro, gli scavi riportarono in luce due blocchi di marmo appartenenti allo stesso monumento e contenenti ciascuno quattro colonne di scrittura databile alla metà circa del III secolo av. Cr. (4) La cospicua epigrafe, purtroppo non del tutto integra, proveniva da un recinto sacro ad Archiloco esistente un tempo in quei paraggi. Suo argomento è l'organizzazione dei culti da celebrarsi nel recinto stesso. Della iniziativa furono promotori alcuni uomini di Paro, orgogliosi dell'antico loro concittadino Archiloco e desiderosi di rinverdirne la memoria col dare nuovo incremento al culto di lui, già (non si può dubitarne) salito alla sfera degli eroi. Alla testa di questo gruppo

(1) Anche altre laminette di Dodona presentano a tergo, come ho già detto, dei numeri, i quali potranno essere intesi nel medesimo senso. La numerazione procede da 1 (Α) a 24 (Ω) (cfr. vol. I, pp. 424–428). Se occorreva esprimere un numero superiore a 24, si usava la lettera Α, dandole il valore di tutta la serie dei 24 numeri, con l'aggiunta della nuova lettera necessaria a formare il numero richiesto (p. es. ΑΓ: 24 + 3 = 27).

(2) Cfr. C. Carapanos, *op. cit.*, *passim*.

(3) D. E. Evangelidis, in *Πρακτικά* cit., p. 301, n. 6 (= *SEG*, XV, 1958, 386); H. W. Parke, *op. cit.*, p. 264, n. 4.

(4) N. M. Kontoleon, in *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1952, pp. 32–95, tavv. 3–4 (cfr. W. Peek, in *Philologus*, 99, 1955, pp. 4–16; N. M. Kontoleon, *ibid.*, 100, 1956, pp. 32–39; M. Treu, *Archilochos*, München 1959, pp. 40–43, 152 s., 206 s.; G. A. Privitera, in *Riv. Filol.*, 94, 1966, pp. 5–25); F. Sokolowski, *Lois sacrées des Cités grecques*, Paris 1969, n. 180.

di devoti intellettuali era un certo Mnesiepes; [1] e fu appunto Mnesiepes colui che ricevette l'incarico di recarsi a Delfi per sottoporre ad Apollo Pizio il programma dei culti destinati allo *heròon* del poeta. Apollo accolse benignamente il messaggero dei Parî e gli dette tre responsi, che sono riferiti — in discorso indiretto — nella seconda colonna della nostra epigrafe:

I. Μνησιέπει ὁ θεὸς ἔχρησε λώιον καὶ ἄμεινον εἶμεν
ἐν τῶι τεμένει, ὃ κατασκευάζει, ἱδρυσαμένωι
βωμὸν καὶ θύοντι ἐπὶ τούτου Μούσαις καὶ Ἀπόλλ[ω]ν[ι]
Μουσαγέται καὶ Μνημοσύνēι· θύειν δὲ καὶ καλλι-
ερεῖν Διὶ Ὑπερδεξίωι, Ἀθάναι Ὑπερδεξίαι,
Ποσειδῶνι Ἀσφαλείωι, Ἡρακλεῖ, Ἀρτέμιδι Εὐκλείαι.
Πυθῶδε τῶι Ἀπόλλωνι σωτήρια πέμπειν ⋮
II. Μνησιέπει ὁ θεὸς ἔχρησε λώιον καὶ ἄμεινον εἶμεν
ἐν τῶι τεμένει, ὃ κατασκευάζει, ἱδρυσαμένωι
βωμὸν καὶ θύοντι ἐπὶ τούτου Διονύσωι καὶ Νύμφαις
καὶ Ὥραις· θύειν δὲ καὶ καλλιερεῖν Ἀπόλλωνι
Προστατηρίωι, Ποσειδῶνι Ἀσφαλείωι, Ἡρακλεῖ.
Πυθῶδε τῶι Ἀπόλλωνι σωτήρια πέμπειν [⋮]
III. Μνησιέπει ὁ θεὸς ἔχρησε λώιον καὶ ἄμεινον εἶμεν
[τι]μῶντι Ἀρχίλοχον τὸμ ποιητάν, καθ' ἃ ἐπινοεῖ ⋮
χρήσαντος δὲ τοῦ Ἀπόλλωνος ταῦτα, τόν τε τόπον
καλοῦμεν Ἀρχιλόχειον καὶ τοὺς βωμοὺς ἱδρύμεθα
καὶ θύομεν καὶ τοῖς θεοῖς καὶ Ἀρχιλόχωι καὶ
τιμῶμεν αὐτόν, καθ' ἃ ὁ θεὸς ἐθέσπισεν ἡμῖν.

« I. A Mnesiepes il dio vaticinò essere cosa preferibile e migliore fondare — nel sacro recinto ch'(egli) appresta — un'ara e su di essa sacrificare alle Muse e ad Apollo Musagete e a Mnemosyne; sacrificare poi anche con buoni auspici a Zeus Hyperdexios, ad Atena Hyperdexia, a Posidone Asphaleios, ad Eracle, ad Artemide Eukleia; mandare offerte di salvazione a Delfi per Apollo. II. A Mnesiepes il dio vaticinò essere cosa più giovevole e migliore fondare — nel sacro recinto ch'(egli) appresta — un'ara e su di essa sacrificare a Dioniso e alle Ninfe e alle Horai; sacrificare poi anche con buoni auspici ad Apollo Prostaterios, a Posidone Asphaleios, ad Eracle; mandare offerte di salvazione a Delfi per Apollo. III. A Mnesiepes il dio vaticinò essere cosa più giovevole e migliore onorare Archiloco il poeta, com'(egli) pensa. — Avendo Apollo vaticinato queste cose, chiamiamo il luogo Archilocheion e fondiamo gli altari e sacrifichiamo sia agli dèi sia ad Archiloco e lo onoriamo, secondo quanto il dio per oracolo ci prescrisse ».

(1) Per il nome pario Μνησιέπης, cfr. L. ROBERT, in *Hellenica*, 11–12 (1960), p. 536, nota 1.

L'epigrafe riceve luce da un'altra di età più recente (circa 100 av. Cr.), che fu rinvenuta in una ignota località ma che proviene essa pure dal recinto sacro ad Archiloco. Riservandomi di tornare a parlare di questo testo [1] e fermando invece l'attenzione sull'epigrafe più antica, dirò che scopo principale di Mnesiepes e dei suoi amici era evidentemente quello di onorare Archiloco, gloria di Paro; ma, per motivi di ordine « gerarchico », bisognava pur dare la precedenza ad una serie di vere e proprie divinità. Tali divinità furono evidentemente scelte non dall'oracolo ma da Mnesiepes e dalla sua cerchia e, come sembra, con speciale riguardo ai numi che avevano attinenza con la poesia in generale e coi carmi di Archiloco in particolare. [2] All'oracolo rimase, forse, la sola prerogativa di disporre i culti nell'ordine a lui gradito. Certamente però fu sua l'iniziativa di far mandare a Pythò, cioè a Delfi, le « offerte di salvazione » (σωτήρια) (ll. 7, 13); [3] dove, pur lasciando incerto di quale salvezza si tratti, Apollo vuole alludere ad una grazia concessa dalla sua benevolenza.

Rispondendo a Mnesiepes con la solita formula oracolare λώιον καὶ ἄμεινον, e in dialetto delfico, [4] Apollo distribuisce saggiamente i diritti degli dèi e dello stesso Archiloco. Egli si riferisce, come sembra, ad altari diversi eretti nel sacro recinto da Mnesiepes e dai suoi compagni. Che non vi sia un solo altare risulta infatti dalla l. 17, dove si nominano, al plurale, « gli altari ».

Il primo oracolo ricorda gli dèi del primo altare: le Muse, Apollo Musagete, Mnemosyne e poi Zeus e Atena Hyperdexioi, Posidone Asphaleios, Eracle, Artemide Eukleia. Si noti, a proposito del gruppo Muse–Apollo–Mnemosyne, che le Muse furono legate ad Archiloco (e del resto è logico) da vincoli molto stretti. La stessa nostra epigrafe narra, poche righe più giù, il miracolo delle Muse che durante una notte di luna appaiono al giovane poeta e gli donano la lira. Zeus e Atena Hyperdexioi, che « stendono la destra sui protetti », sembrano aver goduto da parte dei Parî e anche di Archiloco intensa venerazione. Posidone Asphaleios, colui che « dà la sicurezza » sia contro i terremoti sia contro le insidie del mare, era molto familiare ad Archiloco, che del mare sentiva fortemente il timore. [5] Eracle poi fu cantato dal poeta, e Artemide dea della gloria si addiceva ugualmente bene al poeta e alla città. [6]

(1) V. sotto, p. 207.

(2) Così pensò, giustamente, G. A. Privitera (*op. cit.*).

(3) Si noti il persistente uso dell'arcaica denominazione di Delfi come Πυθώ.

(4) Per la formula, v. sopra, pp. 76 s., 84; per il dialetto, cfr. vv. 1, 8, 14 (εἶμεν), 4 (Μουσαγέται), 5 (Ἀθάναι), 15 (ποιητάν).

(5) Per Posidone Asphaleios, cfr. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 3ª ed., München 1967, pp. 448 s. Per il timore di Archiloco, cfr. G. A. Privitera, *op. cit.*, p. 13.

(6) Per Artemide Eukleia, figura nata dall'unione di Eukleia e di Artemide, cfr. le mie osservazioni in *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 14 (1938), pp. 1–11; 15 (1939), pp. 58–61.

Il secondo oracolo enumera invece le divinità del secondo altare: Dioniso, il dio del ditirambo tanto caro ad Archiloco, col suo séguito di Ninfe e di Horai; Apollo Prostaterios, cioè protettore dal male, che dovunque e quindi anche nel recinto di Archiloco non poteva non essere ospite gradito, e infine (non è ben chiaro perché) di nuovo Posidone Asphaleios ed Eracle.

Il terzo oracolo, quello che riguarda Archiloco, è assai più breve degli altri due. Vi si dice soltanto che Apollo aveva approvato le intenzioni (καθ' ἃ ἐπινοεῖ) di Mnesiepes circa gli onori da rendersi al poeta. Risulta però dall'appendice aggiunta ai tre oracoli per iniziativa di Mnesiepes e dei suoi amici (si notino i verbi al plurale) che gli onori consistevano anche per Archiloco in sacrifici (l. 18), donde risulta l'esistenza o di un terzo altare o, meglio, essendo il culto eroico e quindi funerario, di una fossa sacrificale (βόθρος). Risulta inoltre — cosa importante — che tutto il recinto prendeva il nome dal poeta (l. 17: Ἀρχιλόχειον).

Per indicare la nobile opera svolta, circa la metà del III secolo, da Mnesiepes e dalla sua cerchia l'epigrafe ricorre all'espressione (τέμενος) κατασκευάζειν (ll. 2,9). Tale verbo può significare sia una costruzione *ex novo* sia anche un riassettamento. Nel nostro caso, preferirei il secondo significato. Esso infatti renderebbe possibile identificare la località del *temenos* del III secolo con quella, già certamente sacra, della tomba — vera o presunta — di Archiloco, cui si riferisce un'epigrafe dell'inizio del IV secolo da me illustrata nel volume precedente. (1) L'opera di Mnesiepes sarebbe allora consistita nell'ingrandire il preesistente *heròon* del poeta, nell'organizzare nel *temenos* un complesso di culti destinati oltre che all'eroe anche a varie divinità a lui congeniali, e infine nel dare, con l'autorevole consenso di Apollo, lo stabile nome di Ἀρχιλόχειον a tutto il recinto. Si noti poi che un *heròon* dedicato ad un grande poeta è cosa non insolita nel IV secolo e meno ancora nei successivi secoli dell'ellenismo. (2)

Vorrei ora passare ad un testo argivo del I secolo av. Cr. Ad Argo esisteva (l'ho già detto) un santuario di Apollo Pizio, che era nato come filiale del santuario delfico e nel quale parimente si davano oracoli. L'epigrafe di cui parlo è la parte superiore di un decreto pubblicato appunto nel santuario argivo. (3) Vi si legge che i magistrati e i sìnedri di Argo avevano deliberato di eternare nella pietra l'oracolo reso da Apollo ai Messenî, in séguito alla consultazione di Mnasistratos, ierofante dei misteri di Andania.

(1) Vol. III, pp. 183, 185 s.

(2) Cfr., per altri esempi, N. M. Kontoleon, in *Ἀρχ. Ἐφημ.* cit., pp. 49–51.

(3) W. Dittenberger, *op. cit.*, n. 735; E. Schwyzer, *Dial. Graec. exempla*, n. 94. Cfr. M. Guarducci, in *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 10 (1934), pp. 180–182.

Trattando delle leggi sacre, ho già avuto l'occasione di ricordare questa località della Messenia e la grande iscrizione del 92/1 av. Cr., che contiene le norme relative alla celebrazione dei misteri stessi. [1] In quell'epigrafe ricorre più volte, come si è visto, il nome di Mnasistratos, che (nessuno potrà negarlo) è una sola persona col Mnasistratos dell'epigrafe di Argo. Ricco ed autorevole cittadino di Messene, e *magna pars* nel santuario di Andania e nei misteri ivi celebrati, Mnasistratos aveva consultato l'oracolo argivo a nome dei suoi concittadini ed anche a suo proprio nome « intorno al sacrificio e ai misteri ». Omettendo il preambolo, riporto qui il testo dell'oracolo, conservato soltanto nella sua prima parte:

17 χρησμὸς
ὁ γενόμενος τᾶι πόλει τῶν Μεσ-
σανίων ἀνεγράφη κατὰ τὸ ψά-
φισμα τῶν ἀρχόντων καὶ συνέ-
δρων, μαντευομένου Μνασιστρά-
του τοῦ ἱεροφάντα περὶ τᾶς θυσί-
ας καὶ τῶν μυστηρίων·
ὁ θεὸς ἔχρησε· Μεγάλοις Θε-
οῖς Καρνείοις καλλιεροῦντι κα-
τὰ τὰ πάτρια, λέγω δὲ καὶ Μεσ-
[ανί]ο[ι]ς ἐπ[ι]τελεῖν τὰ μυστή-
[ρια – – – – – – – – – – – – – – –]
– – – – – – – – – – – – – – – –

« ... oracolo reso alla città dei Messenî; fu inciso secondo il decreto dei magistrati e dei sìnedri, facendo la consultazione lo ierofante Mnasistratos intorno al sacrificio e ai misteri. Il dio vaticinò: ' Sacrifichi (egli stesso) ai Megaloi Theoi Karneioi secondo le tradizioni avite; dico anche ai Messenî di celebrare i misteri ...' ».

Due domande erano state poste all'oracolo. La prima, intorno al sacrificio, riguardava personalmente Mnasistratos; la seconda, intorno ai misteri, interessava invece i Messenî. A dire il vero, i misteri stavano a cuore non soltanto ai Messenî ma anche allo stesso Mnasistratos che anzi, come risulta proprio da questa epigrafe, rivestiva in quei misteri la carica di ierofante. L'oracolo, comunque, rispose (in prosa) seguendo l'ordine delle due domande: Mnasistratos deve sacrificare ai Megaloi Theoi Karneioi, [2]

(1) V. sopra, pp. 8 s.

(2) Si noti, alla l. 25, l'uso del dativo (καλλιεροῦντι), proprio degli oracoli (v. sopra, p. 84 e nota 4).

i Messenî debbono celebrare i misteri. I Megaloi Theoi sono evidentemente i Cabiri, importati nel santuario di Andania da Tebe in séguito alla fondazione di Messene da parte del tebano Epaminonda (370/69 av. Cr.), e *Karneioi* essi si chiamano perché ancora prima, quando la Messenia era sotto il dominio di Sparta, il santuario era occupato dal dio spartano Apollo Carneo. In età ancora più antica, padroni del luogo sacro erano l'eroe Melaneus e la sua divina compagna Hagna (= « la Pura »), la dea della sorgente che era stata e, come si è visto, seguitò ad essere il centro del culto. La consultazione di Mnasistratos sembra anteriore alla riforma dei culti di Andania descrittaci dalla grande epigrafe del 92/1 av. Cr.; e forse ebbe luogo proprio alla vigilia di quella riforma. Quanto poi alla preferenza accordata all'oracolo di Argo, essa si spiega pensando sia ai legami politici esistenti fra Messene ed Argo sia anche alla tradizione secondo cui di Argo sarebbe stata oriunda la regina Messene, fondatrice — insieme al marito Polykaon — dell'antica Andania. (1)

Circa nella stessa epoca in cui Mnasistratos si recava ad Argo per consultarvi Apollo Pizio intorno ai misteri di Andania, la città di Kaunos, situata sulle coste della Caria di fronte all'isola di Rodi, inviava un suo uomo di fiducia a Gryneion, città dell'Eolide asiatica situata fra Myrina ed Elaia, a chiedere il parere di Apollo Gryneios. A Gryneion infatti fioriva un antico oracolo apollineo (μαντεῖον ἀρχαῖον lo chiama Strabone, in età non lontana da quella della nostra epigrafe), (2) il quale, fra gli altri meriti, avrebbe avuto anche quello di dirigere Enea fuggiasco verso le rive fatali del Lazio. (3) Il responso dell'Apollo Gryneios ai Caunî è l'unico che finora conosciamo relativo a quel santuario. Esso però non ci è stato restituito dalla stessa Gryneion ma da Kaunos, dove era stato — certamente a cura della città — eternato nella pietra. Ecco l'epigrafe di Kaunos, pervenutaci quasi completamente integra: (4)

(1) Pausanias, 4, 1, 1 s. Per quanto riguarda l'attività oracolare nell'Argolide, desidero fare un richiamo sia pure rapidissimo a un testo di Trezène da me illustrato nel primo volume (vol. I, p. 365 [Trezène, n. 3]). Si tratta di un'epigrafe della metà circa del V secolo av. Cr. in cui un fedele di nome Euthymidas offre il suo dono a un dio oracolare (forse Asclepio), volendo sapere che cosa gli convenga fare prima di procedere alla vera e propria consultazione intorno a ciò che gli preme.

(2) Strabo, 13, 3, 5 (622).

(3) Vergilius, *Aen.*, 4, 345 s. (il medesimo oracolo è ricordato in *Ecl.*, 6, 72 s.). Secondo Filostrato, l'oracolo di Apollo Gryneios sarebbe stato oscurato dalla popolarità di Orfeo (Philostratus, *Apoll. Tyan.*, 4, 14). Nel II secolo d. Cr. l'oracolo aveva forse cessato di funzionare (cfr. Pausanias, 1, 21, 7, che parla soltanto di un bosco sacro, ἄλσος; Aelius Aristides, *Sacr. Hist.*, 5, p. 348 [ed. G. Dindorf, I, Lipsiae 1829, p. 536], che ricorda il santuario, ma non l'oracolo).

(4) G. E. Bean, in *Journ. Hell. Stud.*, 74 (1954), pp. 85–87, n. 21, fig. 36; H. Lloyd-Jones, *ibid.*, 75 (1955), p. 155; R. Merkelbach, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 5 (1970), p. 48 (dove si cita altra bibliografia).

ἐπὶ ἱερέως Εὐνόμου
τοῦ Λεωνίδου,
Μηνόδωρος Σωσικλέους
Ἴμβριος
ἀποσταλεὶς εἰς Γρύνειον
ἀνήνεγκεν χρησμόν.
ἀγαθῇ τύχηι· ὁ δῆμος ὁ Καυνίων
ἐπερωτᾶι τίνας θεῶν
ἱλασκομένου αὐτοῦ καρπο[ὶ]
καλοὶ καὶ ὀνησίφοροι γίνοιντο.
θεὸς ἔχρησεν· |
τιμῶσιν Λητοῦς Φοῖβον | καὶ Ζῆνα Πατρῶιον |
ὔμμι κλέος δεσμοῖς ἀ[λύτοις] | ἀραρίσκετ' ἐ[ς αἰεί].

« Sotto il sacerdote Eunomos figlio di Leonides, Menodoros figlio di Sosikles (del demo) di Imbros, inviato a Gryneion, riportò un oracolo. Alla buona fortuna. Il popolo dei Caunî chiede quali degli dèi supplicando possano venire frutti belli ed utili. Il dio vaticinò: 'Onorando Febo (figlio) di Latona e Zeus Patròos, gloria è fissata a voi per sempre con indissolubili catene' ». (1)

Il testo contiene: un prescritto col nome del sacerdote eponimo e con la notizia dell'invio a Gryneion del cittadino incaricato di consultare l'oracolo; (2) la domanda formulata dalla città di Kaunos; il responso del dio. Quanto al prescritto, si noti che anche altri documenti attestano l'uso dei Caunî di datare i loro atti col nome del sacerdote eponimo; di quale divinità, finora non sappiamo. (3) Quanto alla domanda, vi si ritrova il solito motivo del consiglio chiesto al dio per sapere a quali dèi rendere omaggio onde ottenere cose buone. Qui le cose buone si concretano, come sembra, nella bontà dei frutti della terra e nel godimento dei medesimi (καρπο[ὶ] καλοὶ καὶ ὀνησίφοροι). E', in sostanza, il medesimo desiderio che — nel III secolo av. Cr. — spinse i Corciresi e gli Oricî a ricorrere allo Zeus di Dodona. (4) Ma l'interesse maggiore consiste nel responso di Apollo, espresso in due corretti versi esametri. Apollo consiglia di venerare lui stesso, ma non può

(1) Nel secondo esametro, il supplemento ἀ[λύτοις] è del Lloyd-Jones (*loc. cit.*), la lettura ἀραρίσκετ' ἐ[ς αἰεί], invece di ἀραρίσκετε [ἐς αἰεί] (Lloyd-Jones), è del Merkelbach (*loc. cit.*). Lo stesso Merkelbach intende ἀραρίσκετ' come ἀραρίσκεται. Per l'elisione di αι, cfr. εὔχεσθ' (= εὔχεσθαι) in una epigrafe di Enoanda (v. sotto, p. 110 e nota 2), γείνοντ' (= γείνονται) in un testo cristiano di Tanagra (v. sotto, p. 340, v. 27).

(2) Per il demotico Ἴμβριος, cfr. G. E. Bean, in *Journ. Hell. Stud.*, 73 (1953), p. 22.

(3) Cfr. G. E. Bean, *ibid.*, 74 (1954), p. 85.

(4) V. sopra, pp. 84 s.

dimenticare Zeus, padre degli dèi, del quale anch'egli è figlio. Non passa inoltre sotto silenzio il nome della propria divina madre, Latona. [1] In cambio di questi onori, egli promette ai Caunî eterna gloria. Si notino e il solito uso del dativo riferito agli interroganti (τιμῶσιν, ὔμμι), [2] e soprattutto la prudenza di Apollo nel rispondere. I Caunî volevano ottenere buoni raccolti: non altro. Apollo invece promette loro la gloria. Così, anche nella evenienza di una carestia, l'oracolo sarebbe sempre rimasto veritiero. [3]

Scendendo ora nell'epoca imperiale romana, vorrei richiamare l'attenzione su alcuni testi oracolari che mi sembrano, quale per un motivo quale per un altro, specialmente notevoli. I più di essi appartengono, come l'oracolo di Gryneion testé ricordato, all'Asia Minore. Ciò non deve stupire, perché nei primi secoli dell'Impero l'Asia Minore, pervasa da molteplici fremiti di spiritualità, fu quanto mai congeniale all'incremento degli oracoli. [4] L'ultimo testo che mi propongo di prendere in esame ci riporterà invece in Italia, e precisamente ad Ostia.

Per l'antico e venerato santuario di Apollo a Didyma presso Mileto già si conoscevano vari testi, più o meno mutili, di oracoli resi dal dio durante l'età imperiale; testi parte rinvenuti sul luogo, [5] parte restituiti dagli scavi di altre località e specialmente di Mileto. [6] Ai testi già noti nuove indagini compiute nel santuario stesso di Didyma hanno aggiunto ulteriori documenti non privi d'interesse.

Molto attraente è la stele che contiene la domanda rivolta ad Apollo dal tesoriere Hermias e il responso a lui reso dal dio. [7] La stele, marmorea e mirabilmente integra, col suo dente che serviva a fissarla nel terreno o in un apposito sostegno, fu rinvenuta nel 1969. Il testo, databile per i suoi caratteri epigrafici all'inizio del III secolo d. Cr., è ornato (alla fine delle ll. 7, 13, 14) da fogliette e chiuso da una serie di cinque simboli, il cui significato non può ancora dirsi del tutto chiaro. L'epigrafe, invece, è chiarissima (*fig. 33*):

(1) Per l'espressione Λητοῦς Φοῖβος (nome del dio immediatamente preceduto dal nome della madre), cfr. l'oracolo dei Dioscuri Ostiensi (v. sotto, p. 114 e nota 1), dove invece si legge Μ̣ο̣υ̣σῶν Μν[η]μοσύνης (nome delle dèe immediatamente seguìto da quello della madre). Vedi anche p. 193 e nota 1.

(2) V. sopra, p. 84 e nota 4.

(3) Nel responso di Apollo, a dir vero abbastanza semplice, H. Hommel (in *Philologus*, 102, 1958, pp. 84–92) riconosce invece, un po' troppo tortuosamente, un significato politico concernente le relazioni fra Kaunos e Rodi.

(4) V. sotto, pp. 98, 112.

(5) *I. Didyma*, nn. 217, 496–505.

(6) Cfr., per questi testi, L. Robert, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1968, pp. 568–599 (e bibliografia ivi addotta).

(7) W. Günther, in *Istanbuler Mitteilungen*, 21 (1971), pp. 98–105, fig. 1 (a p. 98).

ταμίας Ἑρμίας ἐρωτᾷ·
ἐπεὶ ὁ τῆς Τύχης βωμὸς
τῆς ἐν τῷ ἱερῷ σου συν-
κέκλειται ἐν τῷ λεγομέ-
νῳ παραδείσῳ, περιοικο-
δομημένων αὐτῷ οἰκι-
ῶν, καὶ διὰ τοῦτο πολ-
λοῖς οὐ θεωρεῖται, πότε-
ρον λῷον καὶ ἄμεινον
τῇ τε θεᾷ προσφιλὲς με-
τὰ τῶν λοιπῶν θεῶν καὶ
τοῦτον τὸν βωμὸν πε-
ριβωμίζεσθαι ἢ μή·
θεὸς ἔχρησεν·
πάντας χρὴ τειμᾶν μά|καρας πάντας τε σέβε|σθαι.
ταμίας εὐσε-
βὴς Ἑρμίας Ἐπαγάθου.

« Hermias, tesoriere, domanda. Poiché l'altare della Tyche (venerata) nel tuo santuario si trova incluso nel cosiddetto *paràdeisos*, essendo state costruite case intorno ad esso, e perciò da molti non è veduto, (chiede) se sia cosa preferibile e migliore e gradita alla dea che anche questo altare, insieme con quelli degli altri dèi, sia posto nel gruppo intorno all'ara (principale), oppure no. Il dio vaticinò: ' Conviene onorare tutti gli dèi e venerarli tutti '. Tesoriere pio: Hermias figlio di Epagathos ».

Il tesoriere Hermias non ci era sconosciuto. Egli compare infatti come « tesoriere e agonoteta ... pio » (ταμίας καὶ ἀγωνοθέτης . . . εὐσεβής) in un'altra epigrafe di Didyma. (1) Lo zelante Hermias ha notato che l'altare di Tyche è venuto a trovarsi, per l'incremento edilizio del santuario, in una posizione un po' infelice, dove ben pochi lo vedono. Ricorrendo pertanto all'oracolo, egli vuol sapere se convenga o no togliere quell'ara dal « parco » (παράδεισος) del santuario, dov'essa ora sorge, e metterla invece accanto agli altari degli altri dèi intorno all'ara principale di Apollo. Che il santuario possedesse un parco, delizia — senza dubbio — dei suoi frequentatori, sapevamo già da Strabone e da un'altra epigrafe di Didyma, dove tuttavia il termine usato per indicarlo non è παράδεισος ma l'equivalente ἄλσος. (2)

(1) *I. Didyma*, n. 348, ll. 3–5.
(2) Strabo, 14, 1, 5 (634); *I. Didyma*, n. 140, l. 8.

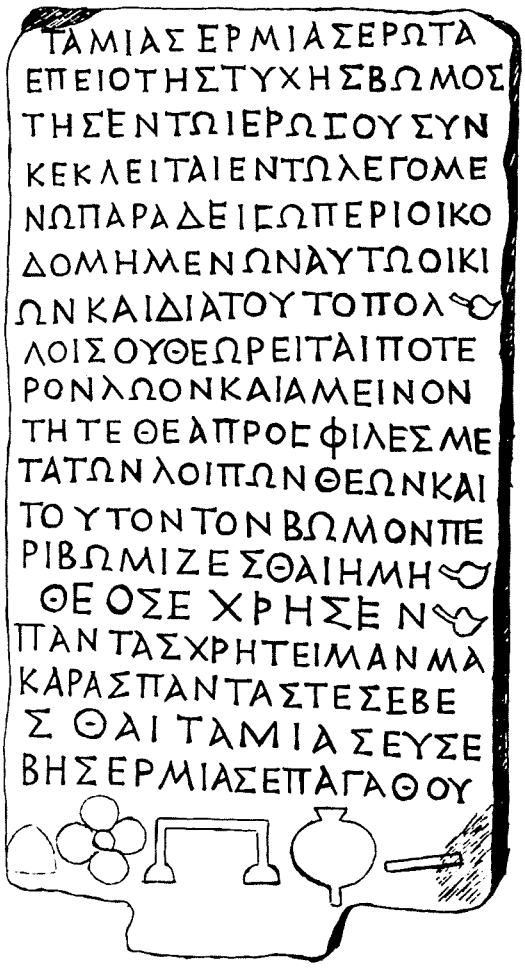


FIG. 33 – DIDYMA: ORACOLO DI APOLLO PER L'ALTARE DI TYCHE (INIZIO DEL III SECOLO D. CR.)
(da *Istanbuler Mitteilungen*, 21, 1971, p. 98, fig. 1)

Risulta poi, con certezza, che l'ara principale del dio si trovava davanti all'ingresso orientale del Didimèo. (1) E' invece la prima volta che si sente ricordare a Didyma il culto di Tyche, la cui presenza però non suscita alcuna meraviglia in quest'epoca in cui esso godeva dovunque un largo favore. (2) La domanda del nostro Hermias fu suggerita, come sembra, da una preoccupazione analoga a quella che nel medesimo santuario e circa nella stessa età indusse il profeta Damianòs a interrogare l'oracolo. (3) Questo profeta voleva infatti sapere se sarebbe stato opportuno, o no, includere l'altare di Cora Soteira (Σώτιρα Κόρη) nel πάνθεος περιβωμισμός, cioè nella « corona di altari di tutti gli dèi», quella medesima (è certo) nella quale Hermias voleva inserire l'altare di Tyche. Si noti, nei due testi, l'uso della formula tradizionale λῷον καὶ ἄμεινον e del sistema dell'alternativa. (4)

Apollo risponde ad Hermias, come in altri casi attestati da epigrafi di Didyma, con un solo verso esametro e gli dà un consiglio del tutto conforme allo spirito di un'epoca in cui vivamente si sentiva il dovere di rendere onore a tutti gli dèi e perciò di favorire il culto dei Πάντες θεοί. (5) Quanto infine ai simboli posti a suggello dell'epigrafe, ricorderò che nel terzo si è voluto vedere una bilan-

(1) PAUSANIAS, 5, 13, 11. Cfr. W. GÜNTHER, *op. cit.*, p. 104, nota 35.

(2) Si conosceva finora soltanto il ricordo della Ἀγαθὴ Τύχη sopra un vaso per libagioni, offerto al santuario – insieme ad altri vasi preziosi – da Seleuco I re di Siria nel 288/7 av. Cr. (cfr. vol. II, 111–113; vol. III, p. 337, nota 1).

(3) *I. Didyma*, n. 504.

(4) V. sopra, pp. 76, 77 e nota 1.

(5) Cfr. le mie osservazioni in vol. III, pp. 21 s.

cia, allusione all'ufficio di Hermias, nelle cui mansioni rientrava la pesatura degli oggetti preziosi del santuario, mentre nel quarto si è creduto di riconoscere una melagrana, simbolo della fertilità del παράδεισος. (1) Vorrei aggiungere che, trattandosi di un santuario apollineo, il primo simbolo potrebbe essere un *omphalòs*. E' però più prudente affermare che il senso preciso di questo e degli altri simboli ancora ci sfugge.

Di altro genere erano i pensieri che circa la medesima epoca indussero Alexandra, una sacerdotessa di Mileto, a consultare l'oracolo di Didyma. Alexandra esercitava il sacerdozio di Demetra Thesmophòros, dea che a Mileto possedeva un tempio molto antico fuori delle mura urbane; e proprio da questo tempio sembra provenire il blocco di marmo recante l'epigrafe in cui si parla dell'oracolo reso alla sacerdotessa. (2) Eccone il testo:

ἀγαθῇ τύχῃ.
ἡ ἱέρεια τῆς Θεσμοφόρου Δήμητρος Ἀλεξάνδρα
ἐρωτᾷ· ἐπεὶ, ἐξότε τὴν ἱερατείαν ἀνείληφε, οὐ-
δέποτε οὕτως οἱ θεοὶ ἐνφανεῖς δι' ἐπιστάσεων
γεγένηνται, τοῦτο μὲν διὰ παρθένων καὶ γυ-
ναικῶν, τοῦτο δὲ καὶ δι' ἀρρήνων καὶ νηπίων,
τί τὸ τοιοῦτο καὶ εἰ ἐπὶ αἰσίῳ. θεὸς ἔχρη[σε·]

ἀθάνατοι μερόπεσσιν ἁμ' ἐρχόμενοι π[υ υ _ ⏑]
[γνώ]μην φράζ[ου]σι καὶ ἣν τειμὴν [υ υ _ ⏑]
– –

« Alla buona fortuna. La sacerdotessa di Demetra Thesmophòros, Alexandra, domanda: ' Poiché, da quando essa assunse il sacerdozio, giammai in tal modo gli dèi si sono manifestati con apparizioni, ora (nelle sembianze) di fanciulle e di donne, ora invece di uomini e di fanciulli, (chiede) che cosa (sia) questo e se è di buon auspicio '. Il dio vaticinò: ' Gli immortali venendo insieme ai mortali ... esprimono l'opinione e quale onore ... ». (3)

(1) W. Günther, *op. cit.*, p. 101.

(2) *I. Didyma*, n. 496 A; L. Robert, in *Hellenica*, 11–12 (1960), pp. 543–546; Id., in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1968, p. 586 e nota 4; H. W. Pleket, *Epigraphica*, II, Leiden 1969, n. 53 (il quale parla, a torto, di un « Oracle of Demeter Thesmophoros »). Il blocco di marmo, sul cui lato destro si trova il testo di un altro oracolo concernente il santuario di Demetra, fu trasportato nel luogo del suo rinvenimento dal santuario della dea. I due testi sono contemporanei. Gli editori di *I. Didyma* li datano al II secolo. A me sembra tuttavia che i caratteri delle lettere, di cui essi riportano i più caratteristici, consentano di scendere all'inizio del III secolo.

(3) Dopo la l. 7 fu inciso accuratamente un tratto orizzontale, evidentemente per dare maggior evidenza al responso di Apollo. Sotto la l. 9 restano alcune lettere: νόον εἰϑ, residui — forse — di un terzo verso dell'oracolo.

La domanda che la sacerdotessa rivolge ad Apollo s'inquadra benissimo nell'ambiente religioso dell'Asia Minore qual esso ci si manifesta nel II e nel III secolo d. Cr.: un ambiente (l'ho già detto) quanto mai sensibile alle cose dello spirito e incline a indagare i misteri del mondo ultraterreno. (1) Alexandra ha notato che dall'inizio del suo sacerdozio in poi gli dèi si manifestano agli uomini con eccezionale frequenza e nelle più varie guise. Tale constatazione, forse, non le dispiace; anzi è probabile che, in fondo, la inorgoglisca un poco l'idea che un così straordinario fenomeno possa dipendere dalla sua persona. Ad ogni buon fine, essa chiede il parere di Apollo. La risposta del dio, espressa naturalmente in versi (due esametri, e forse anche più), ci è pervenuta mutila; ma si può essere sicuri che Apollo non si sarà troppo sbilanciato nel sedare le ansie della pia sacerdotessa.

Se una sacerdotessa di Demetra si rivolgeva ad Apollo, a maggior ragione dovevano ricorrere a lui gli addetti al suo proprio santuario. Tale è il caso di altri due oracoli resi dall'Apollo Didimeo e anch'essi appartenenti al III secolo. Incisi un tempo nella pietra, essi sono però giunti fino a noi in un'opera letteraria, e precisamente nella cosiddetta Teosofia di Tubinga. Si tratta di una raccolta cristiana di oracoli pagani, redatta fra il 474 e il 501 (o 507/8?), risalente (così sembra) a un testo di Porfirio, e mirante a dimostrare che in pieno paganesimo si erano avute anticipazioni del pensiero cristiano; raccolta tramandataci soprattutto da un codice conservato appunto a Tubinga. (2)

I due oracoli di Apollo Didimeo a cui alludo sono stati ultimamente ripresi in esame da Louis Robert, il quale li ha dimostrati autentici e ne ha stabilito la pertinenza all'oracolo di Didyma. (3) Molto probabilmente essi facevano parte di un elenco ufficiale di responsi, posseduto dal χρησμογράφιον di cui ho già parlato. (4)

Le due consultazioni erano state fatte da un tale Poplàs (Ποπλᾶς è forma vezzeggiativa di Πόπλιος = *Publius*), che varie epigrafi di Didyma ci dicono essere stato un cospicuo cittadino di Mileto, insignito di molte cariche fra cui quella di profeta di Apollo. Questo autorevole uomo toccò l'apice della carriera fra il 212 e il 222 d. Cr., cioè fra i regni di Caracalla e di Elagabalo. Egli — lo ripeto — consultò l'oracolo due volte. La prima volta voleva sapere se gli fosse convenuto di mandare un'ambasceria a Roma presso l'im-

(1) V. sopra, p. 94; v. anche sotto, p. 112.

(2) Per la « Teosofia di Tubinga », mi limito a citare l'accurata edizione critica fattane da H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburg 1941 (= Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft, 4). Per un altro testo riportato dalla « Teosofia », v. sotto, pp. 109–112.

(3) L. Robert, in *Comptes rendus* cit., pp. 568–599.

(4) V. sopra, p. 79 e nota 2.

peratore; la seconda volta, stanco e sfiduciato, desiderava un consiglio che lo aiutasse a superare la crisi in cui si dibatteva. Il manoscritto di Tubinga ci ha conservato sia le domande di Poplàs sia le risposte di Apollo.

Ecco il testo della prima consultazione: (1)

ὅτι Ποπλᾷ τινι τοὔνομα ἐρωτήσαντι εἰ συμφέρει περὶ χρημάτων εἰς φιλοτιμία⟨ς⟩ πέμψαι πρὸς βασιλέα ἀπεκρίνατο οὕτως·

καὶ τάδε σοι δρᾶσαι πολὺ συμφέρον εὐμενίῃσι
λισσομένῳ Ζηνὸς πανδερκέος ἄφθιτον ὄμμα,
ἐκ δὲ πάτρης στεῖλαι γαίης βασιληΐδος ἄστυ
ἐξεσίην σπέρχοντα κλυτὴν πρεσβηΐδα πίστιν.

« Che ad uno di nome Poplàs, il quale aveva chiesto se convenisse mandare (un'ambasceria) al sovrano circa i denari per le liberalità, rispose così: ' Molto (è) giovevole a te fare anche questo, supplicando benignamente l'occhio imperituro di Zeus che tutto vede, e mandare dalla patria alla città della terra regale un'ambasceria, sollecitando la fiducia illustre di una legazione ' ». (2)

Poplàs si preoccupa evidentemente delle troppo costose « liberalità » (φιλοτιμίαι) che le alte cariche impongono sia a lui stesso sia — forse — ai suoi colleghi, e pensa di ricorrere alla borsa dell'imperatore. Apollo risponde con quattro esametri epicamente altisonanti, ma un po' ambigui. In sostanza però dice di sì, non dimenticando il consiglio – che compare anche nel prossimo e in altri testi di Didyma – di raccomandarsi all'occhio divino di Zeus. (3)

Ed ecco ora il testo della seconda consultazione: (4)

ὅτι ἄλλοτε λυπουμένῳ τῷ Ποπλᾷ ὡς καὶ τῶν πραγμάτων ἐναντιουμένων αὐτῷ καὶ τῆς οὐσίας μειουμένης καὶ τοῦ σώματος οὐκ εὖ ἔχοντος καὶ μαθεῖν ζητοῦντι παρ' οὗ δυνηθείη βοηθείας τυχεῖν, ἔχρησεν οὕτως·

ἰλάσκου Ζηνὸς βιοδώτορος ἀγλαὸν ὄμμα.

« Che un'altra volta a Poplàs, afflitto perché le cose gli erano contrarie e le sostanze diminuivano e il corpo non stava bene, e desideroso di apprendere da chi potesse ottenere aiuto, vaticinò così: ' Supplica lo splendido occhio di Zeus che dà la vita ' ».

(1) H. Erbse, *op. cit.*, p. 172, § 22; L. Robert, *op. cit.*, pp. 580–582.

(2) La correzione φιλοτιμία⟨ς⟩ da φιλοτιμίαν è di L. Robert (*op. cit.*, p. 582).

(3) Per l'occhio di Zeus, cfr. L. Robert, *op. cit.*, pp. 578 s. Per la simbologia dell'occhio, cfr. vol. III, p. 324 e nota 4. L'epiteto πανδερκής viene applicato all'Ètere (= Cielo) da un oracolo di Apollo Klarios di cui parlerò fra poco (v. sotto, pp. 109–112).

(4) H. Erbse, *op. cit.*, p. 172, § 23; L. Robert, *op. cit.*, p. 569.

In un momento di nera crisi in cui tutto sembra andargli a rovescio, il povero Poplàs riceve il solito consiglio: supplicare l'occhio di Zeus. L'oracolo, a quanto sembra, non vuole impegnarsi.

I due testi sono interessanti sotto vari aspetti, e specialmente per il senso d'umanità che li pervade. Fra l'altro, è notevole la fede che Poplàs dimostra nei riguardi del suo nume. Profeta di Apollo, egli crede sinceramente alla potenza del dio, e nel momento del bisogno ricorre a lui con fiducioso abbandono.

Da Didyma passiamo ora a Ierapoli nella Frigia.

In questa città fioriva un culto oracolare di Apollo Kareios. Il santuario del dio sembra doversi identificare con quello ricordato da un passo di Livio come un *fanum ... augustum Apollinis et oraculum*, dove le *sortes* si esprimevano con « versi di non rozza fattura » (*versibus haud inconditis*). (1) Quanto poi all'epiteto Κάρειος, è probabile ch'esso abbia attinenza con un Κάριος ricordato da una glossa di Stefano Bizantino come figura a se stante, figlio di Zeus e di Torrebia, che dalle Ninfe avrebbe appreso l'arte poetica, per poi divenire oggetto di culto. (2) Non si può escludere, anzi, che Apollo Kareios risulti, grazie ad un procedimento di cui non mancano esempi, da una *contaminatio* di Apollo con quello o con altro eroe locale.

Comunque sia, gli scavi eseguiti a Ierapoli dalla Missione Archeologica Italiana hanno validamente contribuito ad una migliore conoscenza di Apollo Kareios. Oltre a recuperare, nel teatro, una statua rappresentante il dio — una figura giovanile dal breve chitone e dai lunghi riccioli —, (3) essi hanno infatti rimesso in luce, nel santuario di Apollo, tre iscrizioni che confermano la notizia di Livio. Queste sono incise in due blocchi di marmo riadoperati nel rifacimento del tempio, che ebbe luogo, come sembra, nel III secolo d. Cr. Il primo testo è inciso, esso solo, in uno dei due blocchi, mentre il secondo e il terzo si trovano ambedue sull'altro blocco. Nel pubblicare i tre testi, Giovanni Pugliese Carratelli datò il primo fra il II e il I secolo av. Cr., il secondo al II secolo d. Cr. (età di Adriano o di Antonino Pio), il terzo fra il II e il III secolo. (4) Successivamente però non escluse che il primo potesse scendere al I secolo d. Cr. (5) A me pare che anche questo, come gli altri due, sia databile — in base

(1) Livius, 38, 13, 1.

(2) Stephanus Byz., s. v. *Τόρρηβος, πόλις Λυδίας*. Cfr. J. e L. Robert, in *Rev. Ét. Gr.*, 80 (1967), pp. 544 s. (*Bull. épigr.*, n. 582).

(3) Si tratta di una statua a dimensioni quasi naturali rinvenuta sotto la scena del teatro (da cortese informazione di Tullia Ritti).

(4) G. Pugliese Carratelli, in *Annuario Scuola Atene*, 41–42 (1963–1964), pp. 351–370, figg. 1–3. Cfr. Id., in *Studi Classici e Orientali*, 14 (Pisa, 1965), pp. 11 s.

(5) Id., in *La Parola del Passato*, 26 (1971), p. 131.

ai caratteri epigrafici — all'età imperiale e probabilmente al II secolo, durante l'epoca antoniniana. (1)

Qui riporto per intero il primo testo, alla cui lettura ed intelligenza hanno contribuito, dopo il Pugliese Carratelli, altri studiosi, fra i quali — in piccola parte — io stessa (*fig. 34*). (2) E' un testo costituito di 24 *sortes* aventi inizio rispettivamente con le 24 lettere dell'alfabeto. Si tratta, cioè, di uno di quei testi che in tedesco si chiamano *Buchstabenorakel* e di cui altri esempi furono rinvenuti nell'Asia Minore e in Cipro: documenti conformi a quel gusto di artificio che ebbe nell'età ellenistica e nell'età imperiale evidenti espressioni. (3)

[α]ὐτός σοι τελέσει καιρῷ θεὸς ὅσσα μεριμνᾷς.
βουλαῖς ταῖς ἀγαθαῖσι Τύχη πρέσβειρα παρέσται.
γειαρότης, ὥς φασι, δέχου κόλποισιν ἔχιδναν.
δείματα δεινὰ φοβοῦ, σκέπτου δὲ πρὶν ἢ σέ τι δρᾶσα[ι].
εὐάντητον ἔχων Νέμεσιν ἔργοις ἐπιθάρσε[ι].
ζωῆς εἰσι χρόνοι· τί μάτην, ἄνθρωπε, μεριμν[ᾷς];
ἡ Νέμεσις θνητοῖσι Δίκη⟨ς⟩ πλάστινγα σαλεύε[ι].
θαρραλέως τὴν πρᾶξιν ὑπόστα καὶ κατάπρα[ξον].
ἰσχὺν ἐργασίη⟨ς⟩ δώσει κλυτότοξος Ἀπόλλων.
κύμασι{ν} μάχεσθαι χαλεπόν· ἀνάμε:νον βρα[χύ].
λάμβανε, κυνώνει καὶ προσδέχου λοιπὸν χαράν.
μάτην ἐπείγῃ· μὴ τάχυν', οὐ συνφέρει.
νυκτὸς ἀπὸ ζοφερῆς ἐφάνη ποτὲ φωσφόρος ἀκτή.
ξεῖνοι σύνβουλοί σε ποδηγήσουσιν ἄμεινο[ν].
ὄμφαξ, ἢν μείνῃς, ἔσται καιροῖσι πέπειρο[ς].
πτηνοὺς καὶ κόρακας νωθεῖς προθέουσι χελ[ῶναι].
ῥεύμασι μὴ πειρῶ πλώ⟨ω⟩ν μόνος ἀντιφέρεσθ[αι].
σώσει σ' ἀθανάτων βασιλεὺς χρησμοῖσι Καρείο[υ].

(1) M. Guarducci, in *Riv. Filol.*, 102 (1974), pp. 198 s.

(2) Esclusivamente al primo testo è dedicato il mio articolo citato alla nota precedente (pp. 197–202). Rimando a questo articolo per tutto il resto della bibliografia, riservandomi di riportare qui le citazioni che più interessano. Alla bibliografia da me citata si aggiungano: M. Gigante, in *La Parola del Passato*, 28 (1973), pp. 275 s. (sul v. 16); 31 (1976), p. 232 (sul v. 13); e G. Nenci, in *Ann. Scuola Norm. Pisa*, 5 (1975), pp. 99–101 (sul v. 13).

(3) Cfr. F. Heinevetter, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslau 1911, pp. 33–36 (esemplari di Adada nella Pisidia e di Limyra nella Licia); G. Björck, in *The Swedish Cyprus Expedition*, IV 3 (Lund, 1956), pp. 248–250 = *SEG*, XVIII (1962), 592 (importante esemplare di Soloi in Cipro, molto vicino al testo di Ierapoli; cfr. G. Pugliese Carratelli, in *Studi Classici e Orientali* cit., p. 11). Per i giuochi alfabetici, cfr. M. Guarducci, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Miscellanea J. Vogt): in corso di stampa.

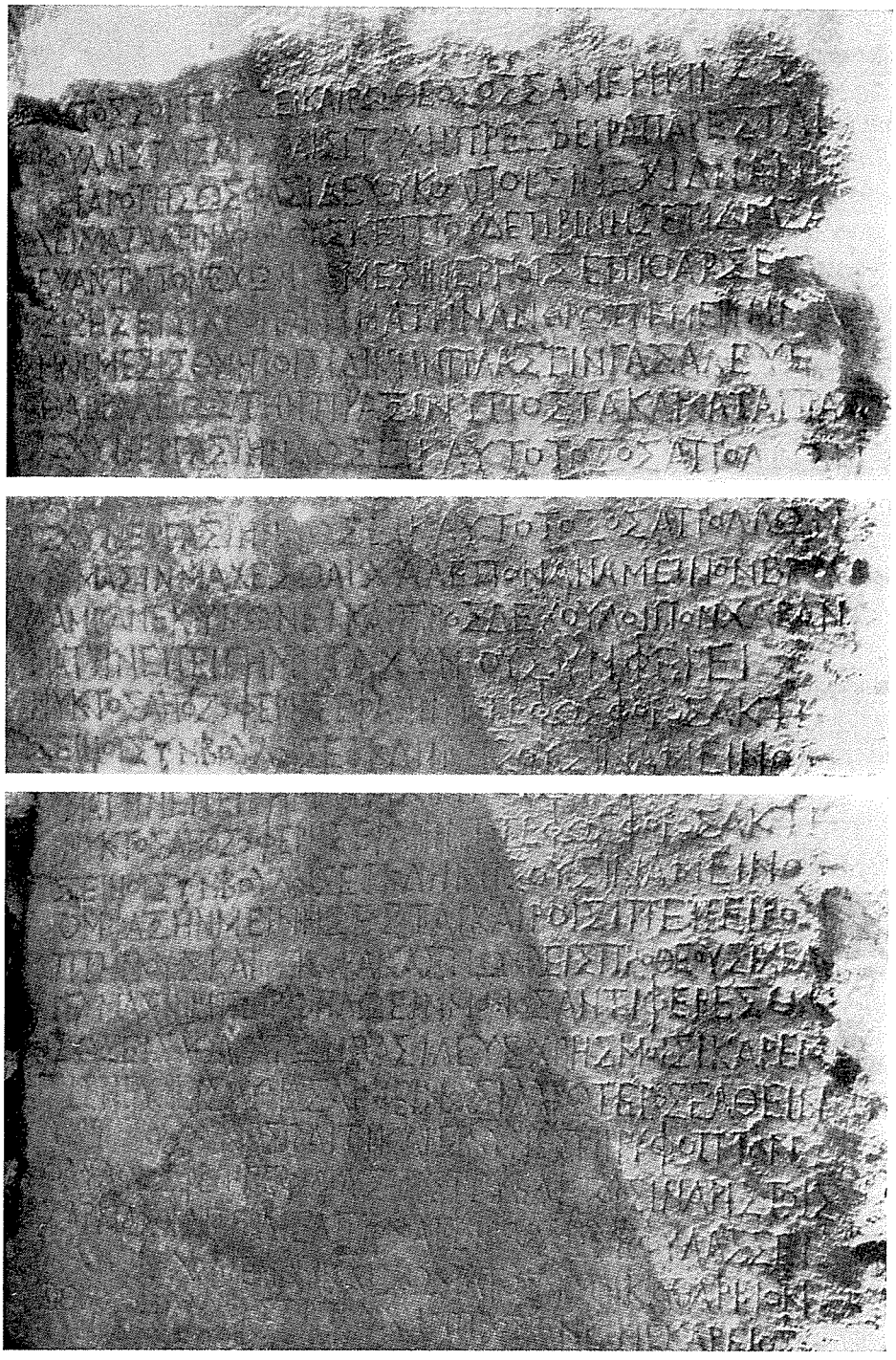


FIG. 34 – IERAPOLI (FRIGIA): ORACOLI « ALFABETICI » DI APOLLO KAREIOS (INTORNO ALLA METÀ DEL II SECOLO D. CR.)

τί σπεύδεις; δύνασαι μείνας ἱλαρώτερος ἐλθεῖν.
ὕστερον οὐκ ἔσται τι, καὶ εἰ νῦν ἐστίν, ὕφοπτον.
φαύλους φεῦγε φίλους, πίστευε δὲ τοῖσιν ἀρίστοις.
χάρμα σοι ἀπρο⟨τ⟩ίελπτον ἄγει θεὸς ὅς σε φυλάσσει.
ψυχῆς ἐρχόμενον καὶ σώματος ἴσθι καθαρμόν.
ᾧ θεὸς εἵλαός ἐστι τύχην προσένειμε Κάρειος.

« Il dio stesso ti compirà al momento opportuno ciò per cui ti affanni.
Alle decisioni buone Tyche veneranda assisterà.
Agricoltore, come dice (il proverbio), ricevi in seno la vipera.
Temi i temibili timori, medita poi prima di fare qualche cosa.
Avendo Nemesi propizia, abbi coraggio nelle opere.
Vi sono tempi della vita; perché, uomo, ti affanni invano?
Nemesi agita per i mortali la sferza di Dike.
Coraggiosamente intraprendi l'azione e cómpila.
Forza di lavoro darà Apollo famoso nell'arco.
È difficile combattere coi flutti; aspetta un poco.
Prendi, comunica(lo) (agli altri), e ricevi poi gioia.
Invano procedi; non affrettarti, non giova.
Nella oscura notte apparve già la costa luminosa.
Estranei consiglieri ti guideranno meglio.
Il grappolo, se aspetti, sarà a suo tempo maturo.
Lente testuggini sorpassano anche alati corvi.
Non tentare, navigando da solo, di resistere alle correnti.
Il re degli immortali ti salverà con gli oracoli di Kareios.
Perché ti affretti? Puoi, aspettando, andare più sereno.
Più tardi nulla sarà sospetto, anche se ora lo è.
Fuggi gli amici cattivi, fidati invece degli ottimi.
Una gioia insperata ti porta il dio che ti protegge.
Sappi che sta giungendo una purificazione dell'anima e del corpo.
Il dio Kareios suol dispensare fortuna a chi egli è benigno». (1)

(1) Faccio qualche rilievo sulla lezione del testo. V. 7, La pietra presenta Δικην. Accetto la lettura Δίκη⟨ς⟩ πλάστινγα σαλεύε[ι] (J. Rea, in *La Parola del Passato*, 21, 1966, p. 73; M. L. West, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 1, 1967, p. 183).–V. 9, La pietra dà εργασιην. Alcuni correggono ἐργασίη⟨ι⟩; ma poiché nessun esempio di *iota* ascritto ricorre in tutta l'epigrafe, preferisco la correzione ἐργασίη⟨ς⟩ già proposta dal Pugliese Carratelli. All'espressione ἰσχὺς ἐργασίης si può accostare quella di Thucydides, 2, 97, 5: ἰσχὺς μάχης. Cfr. le mie osservazioni (in *Riv. Filol.* cit., pp. 199 s.).–V. 10, In κύμασιν il ν viene escluso dal metro.–V. 11, κυνώνει è variante ortografica di κοινώνει.–V. 13, Leggo ἀκτή, e non ἀκτί[ς], come alcuni hanno preferito; ἀκτή dà infatti un senso migliore (v. sotto).–V. 14, σε ποδηγήσουσιν, letto da M. L. West (*op. cit.*, p. 184), sostituisce vantaggiosamente il σ' ἐποδηγήσουσιν del Pugliese Carratelli.–V. 16, In luogo di χελ[ῶναι], potrebbe anche essere ammessa la forma poetica χελ[ῦναι] proposta da I. Cazzaniga (in *La Parola del Passato*, 21, 1966, p. 68).–V. 17, La pietra dà πλωειν, che alcuni correggono in πλώ<ω>ν, altri in πλ<είω>ν. Il senso però non cambia.–V. 22, Lo ἀπροδίελπτον della pietra è stato giustamente corretto in ἀπροτίελπτον da M. L. West (*loc. cit.*).

È molto probabile che i fedeli ammessi a consultare l'oracolo estraessero ciascuno, da un'urna, una tabella o un dado o una pallina su cui erano rispettivamente incise le 24 lettere dell'alfabeto. La lettera estratta indicava che il responso di Apollo si riferiva, in quel caso, al verso dell'epigrafe iniziato dalla medesima lettera. Il fedele si sarà poi incaricato di adattare il verso ai suoi propri casi, ricorrendo eventualmente all'aiuto dei sacerdoti.

I versi sono quasi tutti esametri dattilici. Fanno eccezione i vv. 10 e 12, che sono invece trimetri giambici, e il v. 11 che, dopo aver cominciato come esametro, finisce come trimetro giambico. Questi elementi giambici provenivano, evidentemente, da altra fonte. Frequenti sono poi in tutti i versi le reminiscenze poetiche, specialmente omeriche.

Quanto al contenuto, i motivi sono vari. Domina il pensiero che l'uomo non deve affannarsi, ma deve invece saper attendere e, quando si muove, muoversi lentamente e serenamente, lasciandosi all'occorrenza trasportare dai flutti della vita (vv. 6, 10, 12, 15, 16, 17, 19). [1] Ci sono poi incoraggiamenti al bene e in particolare alle virtù della prudenza (vv. 4, 21), della fortezza (vv. 5, 8), della giustizia (v. 7), [2] della generosità (v. 11). [3] Un consiglio di prudenza è anche l'interessante riferimento al proverbio dell'agricoltore che accoglie in seno la vipera per riscaldarla e che poi ne viene morso (v. 3). [4] Un altro, forse, è quello di lasciarsi guidare da persone estranee, che sono — presumibilmente — le meno interessate (v. 14). V'è inoltre il motivo della fiducia nella protezione degli dèi, e specialmente di Apollo Kareios (vv. 1, 2, 9, 18, 22, 24); v'è infine quello della speranza nel futuro, che porterà gioia (v. 11), luce e salvezza (vv. 13, 20, 22, 23).

Particolare interesse presentano i vv. 13 e 23. Il primo, se lo interpreto bene, è ispirato dalla nota immagine del navigante che, nella nera notte di tempesta, scorge sulla costa (ἀκτή) il faro luminoso, preannuncio del

(1) Per il v. 16 (« Lente testuggini sorpassano anche alati corvi »), cfr. vol. III, p. 529.

(2) Il senso di questo verso è, a mio giudizio, « siate giusti se non volete essere puniti da Nemesi con la sferza della Giustizia » (cfr. le mie osservazioni, *op. cit.*, p. 199).

(3) Questo verso richiama, quasi, un passo del *Nuovo Testamento* (Lucas, 22, 17): λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς (= « Prendete questo e distribuitelo fra voi »). C'è, d'altra parte, una somiglianza con una *sors* latina di età repubblicana, trovata insieme con altre in un luogo imprecisato presso Padova (*CIL*, I² 2183: *laetus lubens petito, quod | dabitur gaudebis semper*). Per le *sortes* patavine, cfr. A. Degrassi, in *Atti Ist. Ven.*, 110 (1951–1952), pp. 351–359 (= Id., *Scritti vari di antichità*, II, Roma 1962, pp. 1019–1026, n. 29).

(4) Il termine γειαρότης è qui un nominativo con valore di vocativo. La citazione ha stretta attinenza con la favola di Babrius (143), dove si parla appunto di un agricoltore (γεωργός). Nella corrispondente favola esopica (Aesopus, 186) si tratta invece di un viandante (ὁδοιπόρος).

porto in cui egli troverà salvezza e pace. [1] Il secondo, dichiarando vicina la purificazione dell'anima e del corpo, sembra considerare questa catarsi, e specialmente la purificazione dell'anima, come la premessa necessaria per conseguire la felicità.

In complesso, i pensieri che ispiravano le *sortes* di Apollo Kareios erano, come si vede, abbastanza elevati. La cospicua iscrizione che ho riportata accresce (non c'è dubbio) la nostra conoscenza della spiritualità da cui, nei primi secoli dell'Impero, i centri religiosi dell'Asia Minore erano pervasi.

Il sistema del sorteggio con riferimento a tabelle di responsi, sistema che è alla base dei cosiddetti *Buchstabenorakel*, trova un'applicazione ancor più evidente nella consultazione oracolare per mezzo di astragali, cioè in quella che gli antichi Greci chiamavano ἀστραγαλομαντεία. L'astragalo è, come tutti sanno, un ossicino situato — nei mammiferi — fra la gamba e il piede. Di questi caratteristici ossi, prelevati soprattutto dagli ovini, i Greci si servirono non di rado, sia per prenderli a modello in alcuni loro manufatti (ad esempio, nei pesi), [2] sia per usarne nei conteggi, sia per farne — con l'aggiunta di numeri incisi sulle sei loro facce — strumenti di giuoco. [3] Gli astragali arricchiti di numeri si prestavano egregiamente anche alla tecnica oracolare. Calcolando il numero complessivo risultante dalla gettata, si poteva infatti ricorrere al numero corrispondente in una serie di responsi già registrati e apprendere così il responso voluto.

L'uso di ottenere responsi mediante il lancio degli astragali è attestato in varie parti del mondo greco–romano, [4] ma epigrafi contenenti la serie dei responsi per l'astragalomanzia si conoscono finora soltanto nella parte Sud–Ovest dell'Asia Minore (Cilicia, Panfilia, Pisidia, Licia, Frigia) e appartengono tutte al II secolo d. Cr. [5]

(1) Cfr., a proposito di questo verso, le mie osservazioni (*op. cit.*, pp. 201 s.). Mi pare difficilmente accettabile l'interpretazione di G. NENCI (*loc. cit.*), che la φωσφόρος ἀκτή sia la costa illuminata, dopo la tempesta, dalla luce del sole o della luna. In realtà, φωσφόρος significa che la costa « porta la luce », cioè che ne è essa stessa sorgente; e questo favorisce l'idea del faro. Senza dire che il faro causa di salvezza fu molto sentito dagli antichi, pagani e Cristiani (cfr. vol. III, pp. 194 s.). Strana è poi l'ipotesi di M. GIGANTE (in *La Parola del Passato*, 31, 1976, p. 323), che si debba pensare alle λαμπάδες ἀκταί di SOPHOCLES, *Oed. Col.*, 1049, cioè alle «rive eleusinie rischiarate dalle fiaccole di rito».

(2) Cfr. vol. I, p. 253; vol. III, pp. 547 s.

(3) Nel III volume ho parlato del celebre quadretto dipinto rinvenuto ad Ercolano che rappresenta giuocatrici di astragali (pp. 439 s.).

(4) Per esempio, presso Bura in Acaia (PAUSANIAS, 7, 25, 10) e, nell'Occidente, a *Patavium* (SUETONIUS, *Tib.*, 14, 3).

(5) Alla pratica dell'astragalomanzia alcuni riconnettono la presenza dell'astragalo su molte monete dell'Asia Minore (cfr. V. EHRENBERG, in PAULY–WISSOWA, *RE*, s. v. *Losung*, col. 1460).

Alcuni dei testi a noi pervenuti si trovavano certamente nell'àmbito di santuari; altri invece, come sembra, in luoghi non sacri, a disposizione di coloro che volevano servirsene. Qualche volta essi erano oggetto di dedica votiva, per iniziativa di magistrati o di privati. Già nel III volume ho parlato di una siffatta dedica ad Ermete da parte di un tale Hermaios figlio di Epiktàs in una ignota località della Licia (odierna Saracik), [1] e fra poco accennerò ad altra analoga dedica di un ex-agoranòmo a Termessos nella Pisidia. [2]

Grande importanza avevano, nei responsi per astragalomanzia, Apollo ed Ermete, i quali fungevano per dir così da mente e da braccio. Apollo infatti ispirava con la sua sapienza il responso, Ermete guidava felicemente con la sua pratica intelligenza il lancio degli astragali. Accanto a codesta coppia divina intervenivano però anche altre figure di numi, fra le quali non mancavano le personificazioni di concetti astratti.

Ogni responso ci si presenta in versi (generalmente quattro esametri, ma anche tre, con qualche interferenza di metri giambici), ed è abitualmente preceduto dai numeri delle singole gettate di astragali e dalla rispettiva somma. La consultazione avveniva di solito con cinque astragali, più raramente con sette (nella Pisidia). Nei vari testi poi si notano ripetizioni a volte letterali: tanto evidenti che Franz Heinevetter, lo studioso al quale si deve il primo e ancor valido studio sistematico di questi documenti, credette di poter risalire ad un testo unico originario, dal quale deriverebbero, con più o meno apprezzabili varianti, i testi epigrafici a noi pervenuti. [3]

Lo stile e il contenuto di tutti questi testi somigliano molto a quelli dei *Buchstabenorakel*, che appartengono, del resto, alla medesima età e alla medesima zona dell'Asia Minore. Fra i numerosi esempi giunti a noi, emergono per mole ed importanza i due — rispettivamente della Licia e della Pisidia — cui dianzi alludevo; i quali contengono 56 responsi, cioè le 56 combinazioni delle gettate degli astragali. Di notevole interesse è anche una lunga epigrafe ultimamente scoperta ad Antiochia nella Cilicia, fra le rovine di un tempio, la quale ci ha tramandato 38 responsi. [4]

I nostri testi ci si presentano quasi tutti mutili all'inizio. Si conoscono finora soltanto tre intestazioni, sia pure non del tutto integre. Due di esse, rispettivamente in un testo della Licia (presso Kosagatsch) e in uno della

(1) *Tit. Asiae Min.*, II 3, 1222. Cfr. vol. III, p. 80.
(2) V. sotto, pp. 107 s.
(3) F. Heinevetter, *Würfel- und Buchstabenorakel* cit., p. 3.
(4) G. E. Bean – T. B. Mitford, in *Denkschr. Akad. Wien*, 85 (1965), pp. 37–41, n. 43, tav. 9–10.

Cilicia (Antiochia), hanno per oggetto Apollo; [1] una terza, in un altro testo di Termessos fatto probabilmente incidere dal medesimo ex-agoranòmo sopra ricordato, invoca Ermete, associandolo però ad Apollo. Non sarà superfluo riportare i tre interessanti esametri di quest'ultima intestazione: [2]

μουσο[πόλ' ὦ θ]εὸς Ἑρμῆς, Ἀπό[λλωνος ὑποφήτ?]ης
χαῖρε, Διὸς κὲ [Μαιά]δ[ος εὔ]λαλος παῖ, πονπ[αῖε] ·
αὐτὰρ ἐμοὶ χρησμ[οῖσι]ν ἐτήτυμα θέσφα[τα φαίνοις].

« O dio servo delle Muse, Ermete, interprete (?) di Apollo, salve, eloquente figlio di Zeus e di Maia, accompagnatore; possa tu rivelarmi secondo gli oracoli veritiere parole divine ». [3]

Il versatile e loquace Ermete è ricordato qui con le sue generalità di figlio di Zeus e di Maia. Si aggiungono gli attributi, già noti, di servo delle Muse e di accompagnatore, [4] e quello, per noi soprattutto interessante, di « interprete » (ὑποφήτης) di Apollo, se pure è giusto il supplemento ὑποφήτ]ης proposto dallo Heberdey. [5]

E ora, tanto per dare un'idea dei responsi ottenuti con l'astragalomanzia, vorrei spigolarne tre esempi dalla maggiore epigrafe della stessa Termessos. [6] Incisa su tre facce di una base rinvenuta fra le rovine di un santuario, l'epigrafe contiene, come ho detto, 56 responsi, preceduti dalla dedica di un ex-agoranòmo, un tale Moleus figlio di Iason. Riporto qui i responsi n. 33 (Speranza), n. 45 (Posidone), n. 50 (Kronos):

33 ϛϛαγγ ιθ Ἐλπίδος ἀγαθῆς.
ἑξεῖται δύο καὶ χεῖος καὶ δύο τρεῖοι, τάδε φράζει ·
εὐοδά σοι πάντ' ἐστὶ καὶ ἀσφαλῆ, περὶ ὧν μ' ἐπερωτᾶς ·

(1) Kosagatsch: E. Petersen – F. von Luschan, *Reisen im südwestlichen Kleinasien*, II, Wien 1889, pp. 174–176, n. 224 a–c (cfr. F. Heinevetter, *op. cit.*, p. 2, n. 5; R. Heberdey, in *Wien. Stud.*, 50, 1932, p. 91); Antiochia: G. E. Bean – T. B. Mitford, *loc. cit.*

(2) *Tit. Asiae Min.*, III 1, n. 35.

(3) Il supplemento ὑποφήτ]ης del v. 1 fu proposto da R. Heberdey. Si noti, nel v. 2, l'ovvia variante ortografica di ε per αι (κὲ).

(4) Per μουσοπόλος, cfr. A. S. Hunt, *Oxyrh. Pap.*, VII, London 1910, n. 1015, v. 6 (III secolo av. Cr.); per πομπαῖος, Sophocles, *Aiax*, 832.

(5) Per il valore da attribuirsi al termine ὑποφήτης, cfr. L. Paduano Faedo, in *Ann. Scuola Norm. Pisa*, 39 (1970), pp. 377–381.

(6) *Tit. Asiae Min.*, III 1, n. 34.

μηδὲ φοβοῦ· δαίμων γὰρ ὁδηγήσει πρὸς ἅπαντας·
παύσει γὰρ λύπης χαλεπῆς, λύσει δ' ὑπόνοιαν.

« 6, 6, 1, 3, 3 = 19: della Speranza buona.–Due *sei* e *una* gettata e due (gettate) di *tre* dicono questo: ogni cosa è facile per te e sicura, ciò di cui m'interroghi; né aver timore: il dio infatti ti condurrà verso tutti, porrà infatti fine al triste dolore, e scioglierà il sospetto ».

45 δδδδς κβ Ποσειδῶνος.
τέσσαρα δ' εἰ πείπτωσιν πάντες, εἷς δ' ἐξείτης, τάδε φράζει·
εἰς πέλαγος σπέρμα βαλεῖν καὶ γράμματα γράψαι
ἀμφότερος μόχθος τε κενὸς καὶ πρᾶξις ἄπρακτος·
μηδὲ βιάζου θνητὸς ἐὼν θεόν, ὅς σέ τι βλάψει.

« 4, 4, 4, 4, 6 = 22: di Posidone.–Se cadono tutti *quattro* e un *sei* (gli astragali) dicono questo: gettare un seme nel mare e (sul mare) scrivere lettere, ambedue fatiche vane e affare impossibile; né far violenza, essendo tu mortale, ad un dio, che in qualche cosa ti danneggerà ».

50 δδδςς κδ Κρόνου τεκνοφάγου.
τέσσαρα τρεῖς, δύο δ' ἑξεῖται· τάδε σοι θεὸς αὐδᾷ·
μίμνε δόμων ἐπὶ σῶν πάλι, μηδ' ἄλλοθι βαῖνε,
μή σοι θὴρ ὀλοὸς καὶ ἀλάστωρ ἐνγύθεν ἔλθῃ·
οὐ γὰρ ὁρῶ τὴν πρᾶξιν ἀσφαλῆ οὐδὲ βέβαιον.

« 4, 4, 4, 6, 6 = 24: di Kronos mangiatore di figli – Tre *quattro*, due *sei*; questo il dio ti ordina: rimani ancora nelle tue case né andare altrove, affinché non ti venga vicino la belva funesta e vendicatrice; non vedo infatti la faccenda agevole nè sicura ». (1)

All'inizio di ogni responso vengono espressi, come ho detto, i numeri delle cinque gettate e la loro somma (numeri ripetuti e spiegati nel primo dei quattro esametri), più il nome della divinità cui è intestato il responso. Si noti poi come i nomi delle divinità s'intonino di regola al contenuto dei rispettivi responsi. Così alla Speranza, divinità felice, corrisponde un responso quanto mai lieto; a proposito di Posidone, si parla naturalmente del mare e si prospettano velatamente i pericoli dei viaggi marini; Kronos, crudele divoratore dei suoi figli, suscita il pensiero di una belva in agguato dalla quale occorre guardarsi. Come nei *Buchstabenorakel*, affiorano nozioni mitologiche e detti proverbiali. Alla mitologia si attinge per il responso

(1) Si noti, in questi testi, la variante ortografica di ει per ι (ἑξεῖται, ἑξείτης, τρεῖοι, πείπτωσιν).

intitolato a Kronos, ai proverbi per quello intitolato a Posidone. È infatti proverbiale la impossibilità di far germogliare un seme gettandolo nel mare e di scrivere sulle onde. (1) Anche qui, i responsi sono intessuti di consigli dettati da senso pratico e da filosofia spicciola. Nei responsi di Posidone e di Kronos domina l'invito alla prudenza, e in quello di Posidone si ribadisce il concetto che l'uomo non può contrastare col volere dei numi.

Altri responsi, di Termessos e di altri luoghi, mettono in guardia dalle decisioni avventate e, viceversa, incoraggiano all'azione; predicano la fiducia nell'aiuto degli dèi ed esaltano la virtù del lavoro, affermando che soltanto con la fatica e con la sofferenza ci si possono attendere buoni frutti.

Ma forse il testo oracolare più interessante che l'Asia Minore ci abbia tramandato è un'epigrafe di Enoanda, databile anch'essa al II secolo d. Cr., anzi — a mio giudizio — alla seconda metà di esso. Enoanda è quell'alpestre città della Licia cui, come si ricorderà, appartiene il famoso testo fatto incidere dal filosofo epicureo Diogene, testo del quale ho trattato nel III volume. (2)

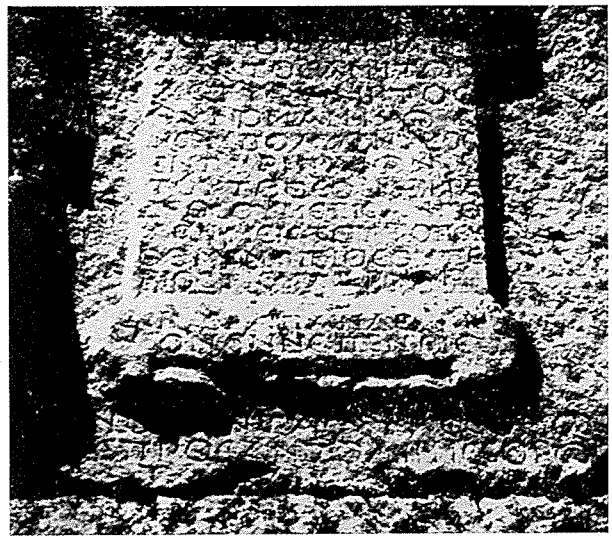


FIG. 35 – ENOANDA (LICIA): DUE ORACOLI DI APOLLO KLARIOS INTORNO A DIO (SECONDA METÀ DEL II SECOLO D. CR.)

L'epigrafe oracolare di cui adesso parlo è incisa in un blocco del muro di cinta dell'antica città, molto in alto, presso l'arco di una porta (*fig. 35*). Sul blocco è rappresentato a rilievo un altare e su di esso si estende l'iscrizione, che poi prosegue nella parte inferiore del blocco stesso. Avvistata già nel 1842, imperfettamente pubblicata e misconosciuta nel suo carattere

(1) Il primo accenno all'assurdo concetto del gettar semi nel mare si trova in THEOGNIS (vv. 105–108): σπείρειν πόντον; parole che — con alcune varianti — vengono ripetute da successivi autori a mo' di proverbio per alludere a coloro che si affaticano intorno a cose vane (cfr. E. DUTOIT, *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*, Paris 1936, pp. 8 s.). L'altro motivo proverbiale di *adynaton*, dello scrivere sul mare, si ritrova per la prima volta in un frammento di SOPHOCLES (fr. 811 [ed. Jebb – Pearson]: ... εἰς ὕδωρ γράφω). Cfr. anche CATULLUS, *Carm.*, 70, 4: ... *in vento et rapida scribere oportet aqua*. Ambedue i poeti vogliono accennare alla vanità dei giuramenti femminili.

(2) Vol. III, pp. 110–118.

oracolare, l'epigrafe venne ripresa in esame da George E. Bean, che vi riconobbe un oracolo; poi da Louis Robert, e infine da me. (1)

Il testo consiste in sei esametri, che trascrivo con una mia nuova lettura al v. 4 e traduco secondo la mia nuova interpretazione:

[ἀ]ὐτοφυής, ἀδί|δακτος, ἀμήτωρ, | ἀστυφέλικτος, |
οὔνομα μὴ χω|ρῶν, πολυώνυμος, | ἐν πυρὶ ναίων. |
τοῦτο θεός· μεικρὰ | δὲ θεοῦ μερὶς ἄνγε|λοι ἡμεῖς.
τούτο⟨υ⟩ πευ|θομένοισι θεοῦ πέ|ρι ὅστις ὑπάρχει, |
Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερκ[ῆ | θε]ὸν ἔννεπεν, εἰς | ὃν ὁρῶντας
εὔχεσθ' ἠώ|ους πρὸς ἀντολίην ἐσορῶ[ν]|τα[ς].

« Nato da se stesso, senza insegnamenti, senza madre, immutabile, non comportando nome, dai molti nomi, abitante nel fuoco: questo è Dio. Ma noi, (suoi) messaggeri, (siamo) di Dio una particella. — A coloro che s'informarono intorno a questo Dio, (per sapere) chi egli fosse, (l'oracolo) dichiarava come Dio l'Ètere che tutto vede, guardando al quale (bisogna) pregare, di mattina, rivolgendosi verso Oriente ». (2)

Nei vv. 1–3 Louis Robert riconobbe la fine di un oracolo di Apollo Klarios, il cui testo è riportato (ma non per intero) da quell'interessante raccolta cristiana di oracoli pagani che è la cosiddetta Teosofia di Tubinga, di cui sopra ho parlato. (3) Quei tre versi erano stati riferiti anche dal cristiano Lattanzio, in un passo delle sue *Divinae Institutiones*. (4) Si trattava, a quanto sembra, di un oracolo largamente noto. Ripresa in esame l'epigrafe, io vi ho apportato — all'inizio del v. 4 — la facile correzione di τοῦτο in τούτο⟨υ⟩, e ho ravvisato nei vv. 4–6 non già (così pensava il Robert) il riassunto fatto a Enoanda di altri versi del medesimo oracolo, ma il riassunto fatto nello stesso santuario di Klaros di una seconda risposta di Apollo a chi gli chiedeva più precise spiegazioni intorno al misterioso Dio. Ho poi dimostrato che l'oracolo cui appartengono i vv. 1–3 e nel quale il Robert credeva rientrassero anche i vv. 4–6, fu richiesto non già ufficialmente, com'egli pensava, dalla città di Enoanda, ma privatamente da un singolo

(1) G. E. Bean, *Journeys in Northern Lycia 1965–1967* (= *Denkschr. Akad. Wien*, philos.-histor. Klasse, 104), n. 37; L. Robert, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1971, pp. 599–619; M. Guarducci, in *Rend. Lincei*, 1972, pp. 335–347.

(2) Al v. 3 si noti la variante ortografica ει per ι in μεικρά. Al v. 6 εὔχεσθ' deve essere inteso come forma elisa di εὔχεσθαι, con valore di imperativo. Per analoga elisione, v. sopra, p. 93, nota 1; sotto, p. 340, v. 27.

(3) V. sopra, p. 98 e nota 2. Il presente oracolo è riportato da H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien* cit., p. 169, § 13.

(4) Lactantius, *Div. Inst.*, 1, 7.

fedele. Dalla « Teosofia di Tubinga » conosciamo, anzi, il nome di questo devoto, Theophilos: nome certamente molto adatto ad un uomo che desiderava interrogare Apollo intorno a Dio. (1)

Con un linguaggio familiare ai poeti degli *Oracoli Sibillini* e degli *Inni Orfici*, il dio di Klaros tenta l'ardua definizione di Dio. Ovvie sono le prerogative di « nato da se stesso, senza insegnamenti [cioè dotato di scienza infusa], senza madre, immutabile ». Dio poi non sopporta di avere un nome, ma ha molti nomi (πολυώνυμος). (2) Quanto poi al fuoco nel quale Dio abita, si tratta di quel fuoco infinito ed eterno di cui parlano — nella « Teosofia di Tubinga » — i precedenti versi dell'oracolo: un fuoco in continuo movimento al di sopra della volta celeste, nel quale Dio solo risiede e col quale Dio può essere identificato. È, questo, un motivo desunto dalla filosofia stoica. (3)

La definizione di Dio formulata dall'oracolo di Klaros al pio Theophilos non era certamente un modello di chiarezza. Chi era questo Dio? Che nome dargli? E come rivolgergli una preghiera? Non ci si dovrà dunque stupire se Theophilos ed altri abbiano chiesto ad Apollo più precise spiegazioni. A queste domande Apollo rispondeva (ἔννεπεν) che Dio è l'Ètere che tutto vede, cioè il Cielo, (4) e aggiungeva il consiglio di pregarlo all'inizio del giorno rivolgendosi verso Oriente, cioè con un rito antichissimo noto a pagani ed a Cristiani.

I due responsi dell'oracolo di Klaros si trovavano probabilmente nel locale archivio oracolare. Il testo tramandatoci dall'epigrafe di Enoanda può essere stato trascritto da una copia appositamente richiesta al santuario di Klaros, ma è anche possibile ch'esso fosse già noto ad Enoanda, pubblicato magari nell'àmbito di un santuario. È certo, comunque, che l'epigrafe a noi pervenuta fu incisa per volere o almeno col beneplacito della città. La sua stessa collocazione nella cinta delle mura urbane, e ad un'altezza così notevole da far presupporre una non lieve fatica per poterla incidere, dimostra infatti che la città non era estranea all'impresa.

(1) H. Erbse, *loc. cit.* Ecco le parole che introducono il testo dell'oracolo: ὅτι Θεοφίλου τινὸς τοὔνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος, σὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος; ἔχρησεν οὕτως (= « Che, avendo chiesto un tale di nome Theophilos ad Apollo: ' Tu sei Dio, o un altro (lo è)? ', così vaticinò »). Il nome Θεόφιλος (= « amico di Dio ») è così adatto alla circostanza che, se non esistessero nella Grecità tanti esempi di esso come nome personale, si sarebbe tentati, qui, di pensare ad un nome fittizio.

(2) Questo πολυώνυμος sembrò evidentemente ai Cristiani un po' troppo pagano, perché in Lattanzio e nella « Teosofia di Tubinga » vediamo sostituite le parole μὴ χωρῶν, πολυώνυμος dalla variante cristianamente possibile μηδὲ λόγῳ χωρούμενος.

(3) Cfr. Augustinus, *De civ. Dei*, 8, 5; *Contra Acad.*, 3, 38.

(4) Per Αἰθὴρ πανδερκής, cfr. L. Robert, *op. cit.*, pp. 606, 615. L'epiteto πανδερκής viene attribuito a Zeus in un responso dell'oracolo di Apollo a Didyma (v. sopra, p. 99 e nota 3).

Eternando il testo oracolare sulle mura, presso una porta, ci si propose non tanto di far conoscere ai cittadini i sapienti responsi di Apollo (chi mai avrebbe potuto leggerli ad una così rispettabile altezza?), quanto di usare il testo stesso come un talismano per allontanare il male dalla città. L'uso di munire le porte di epigrafi e di immagini profilattiche era molto praticato nell'antichità e specialmente in Asia Minore, e del resto lo è stato sempre in molti luoghi. [1] Nel nostro caso poi l'efficacia salutare dell'epigrafe era accresciuta dalla sagoma dell'altare a rilievo su cui essa si trovava incisa. [2] Questa sagoma di altare dovrà essere considerata contemporanea alle mura ellenistiche, cioè molto più antica dell'epigrafe; ed è evidente che anche ad essa — in quanto immagine di un oggetto sacro e collocata in quel determinato punto — era stato attribuito, a suo tempo, un valore profilattico.

I caratteri della nostra iscrizione ci riportano, come ho detto, alla seconda metà del II secolo d. Cr. Ciò significa che i due responsi intorno a Dio furono resi al più tardi verso la metà del secolo. Già in quest'epoca, dunque, il problema della natura di Dio si era imposto alle coscienze di uomini pagani e li aveva indotti a consultare in proposito un oracolo famoso. L'oracolo poi aveva loro parlato di un Dio celeste, unico, sommo, onniveggente, che non richiedeva sacrifici cruenti e comunque offerte materiali, ma soltanto doni spirituali di preghiere; di un Dio che superava di gran lunga tutti gli dèi fino allora venerati, compreso lo stesso Apollo; di un Dio così potente che la città di Enoanda, venuta a conoscenza dei due responsi, volle fissarne il ricordo sulle sue mura, nella fiducia che quell'Essere supremo ne avrebbe allontanato mali e pericoli.

Tutto ciò dimostra che almeno in certi luoghi dell'Asia Minore i pagani avevano ormai raggiunto un alto livello spirituale. Il politeismo trapassava nel monoteismo, il paganesimo stava ormai cedendo al Cristianesimo, che già nel secolo precedente aveva iniziato nell'Asia Minore, pur fra contrasti esterni ed interni, il suo vittorioso cammino. Siamo, del resto, nella medesima epoca e nel medesimo ambiente in cui, come si vedrà, Abercio, vescovo frigio, dettò il suo epitafio vibrante di spiritualità cristiana. [3]

L'intensa attività oracolare dell'Asia Minore durante l'età imperiale e l'alto interesse dei testi che la dimostrano hanno trattenuto forse un po' troppo a lungo la mia attenzione.

(1) V. sotto, p. 358.

(2) L'uso d'incidere epigrafi sulla faccia anteriore degli altari, anche sulle cornici, era comune in quest'epoca nell'Asia Minore. Vedi sotto, p. 377 (a proposito dell'epigrafe cristiana di Abercio, databile anch'essa all'età degli Antonini).

(3) V. sotto, pp. 377–386.

Lasciando l'Asia Minore, veniamo ora nella Penisola italica, ad Ostia.

Il documento da me prescelto è una basetta di marmo su cui sono registrati tre oracoli resi dai Dioscuri ostiensi a Lucio Settimio Nestore (*fig. 36*). Era costui un poeta oriundo di Laranda nella Licaonia, il quale visse tra la

FIG. 36 – OSTIA: GLI ORACOLI RESI DAI DIOSCURI AL POETA L. SETTIMIO NESTORE (FINE DEL II – PRIMI DECENNI DEL III SECOLO D. CR.)

fine del II e i primi decenni del III secolo d. Cr., cioè ai tempi di Settimio Severo e dei suoi immediati successori (Caracalla, Elagabalo, e forse anche Severo Alessandro).

Ecco l'epigrafe: (1)

ἀγαθῆ[ι] τύχη[ι].
χρησμοὶ Δ[ι]οσκόρων δοθέ[ντες Λ.]
Σεπτιμίωι Νέστορι Λαρανδ[εῖ ποι]-
ητῆι. α′
ὠδῆς θεσπ[ι]στήρ, ἀριδείκετε κύδιμε
Νέστορ, ἡμ[ετ]έρην ἧσας γενεὴν ἐρατ[ό]-

(1) R. PARIBENI, in *Rend. Pont. Acc.*, 15 (1939), pp. 97–102; M. GUARDUCCI, in *Riv. Filol.*, 70 (1942), pp. 131–135; G. BARBIERI, in *Athenaeum*, 41 (1953), pp. 158–169; M. GUARDUCCI, in *Riv. Filol.*, 89 (1961), pp. 180–183; ID., in *Epigraphica*, 39 (1977), pp. 14–19.

φρονι βουλῆι. β′
Μ̣ο̣υ̣σῶν Μν[η]μοσύνης πηγή, Παιάνιε Νέστορ,
[σῶν ἐπ]έων ἀρετὴ πλείστους αἰῶνας ὁδεύσει.
γ′ περὶ τῆς εἰκόνος·
[Πιερίδων ἀ]ροτῆρι καὶ ἡμετέρῳ γενετῆρι
[σῆς υ̣υ̣ _ υ̣υ̣]ς εὐεπίης ἀνάθημα γενέσθω.

« Alla buona fortuna. Oracoli dei Dioscuri dati a L(ucio) Settimio Nestore di Laranda, poeta: 1) O vate di poesia, molto illustre glorioso Nestore, cantasti la nostra origine con amorevole consiglio. 2) O Nestore Peanio, sorgente delle Muse (figlie) di Mnemosyne, la virtù dei tuoi canti percorrerà moltissimi secoli. 3) Intorno all'immagine: Al padre delle Pieridi e nostro genitore della tua ... bella poesia avvenga una sacra offerta ». (1)

Lucio Settimio Nestore era un personaggio abbastanza noto nell'antichità. Ricordato dai lessici di Stefano Bizantino e di Suida, egli ebbe l'onore di contribuire con alcuni suoi epigrammi al testo dell'*Antologia Palatina* e, ancora in tarda epoca, fu definito come uomo « sapientissimo » (σοφώτατος) in una pagina dei *Geoponica*. (2) Di lui parlano poi alcune epigrafi: oltre questa di Ostia, alla quale se ne aggiunge una seconda di Ostia stessa, altre rinvenute a Efeso, Cizico, Pafo, Roma. (3) Poeta fecondissimo, egli aveva al suo attivo opere ponderose, fra cui quella Ἰλιὰς λειπογράμματος che doveva essere un vero miracolo di pazienza e di artificio: una nuova *Iliade* nei cui 24 canti era stata intenzionalmente soppressa la lettera indicante il numero del rispettivo canto. (4) Una siffatta opera basta a dimostrare che

(1) Resta incerto se alla fine della l. 2 l'ampiezza della lacuna consenta l'inserzione del prenome Λ(ουκίωι). – Alla l. 8, l'asindeto Μ̣ο̣υ̣σῶν Μν[η]μοσύνης è ben giustificabile (v. sopra, pp. 93 e 94 nota 1; sotto, p. 193 e nota 1). – Alla l. 11, è molto felice il supplemento [Πιερίδων ἀ]ροτῆρι, suggerito da B. Gentili e accolto da G. Barbieri (*op. cit.*, p. 159 e nota 5), secondo l'espressione pindarica Πιερίδων ἀρόται (Pindarus, *Nem.*, 6, 32). Se non che, mentre Pindaro allude ai poeti « cultori delle Pieridi », qui bisogna ovviamente intendere nel [Πιερίδων ἀ]ροτήρ Zeus « padre delle Muse » (così, giustamente, J. e L. Robert, in *Rev. Ét. Gr.*, 68, 1955, p. 294 [*Bull. épigr.*, n. 298]). Nella l. 12 è indispensabile un σῆς, cui seguiva un attributo di εὐεπίης.

(2) Stephanus Byz., s. v. *Ὑστάσπαι*; Suida, s. v. *Νέστωρ*; *Anth. Pal.*, IX 128, 129, 364, 537; *Geoponica*, 12, 16, 1 e 17; 15, 1, 11 (cfr. E. Oder, in *Rhein. Mus.*, 48, 1893, pp. 9–12). Si conosce anche un figlio di Nestore, di nome Peisandros, autore di un poema epico di ben 60 libri sulle nozze fra dèi ed eroine, *Ἡρωϊκαὶ θεογαμίαι* (cfr. Suida, s. v. *Πείσανδρος*, 1466).

(3) Ostia: M. Guarducci, in *Riv. Filol.*, 70 (1942), pp. 134 s.; G. Barbieri, *op. cit.*, pp. 160–163; M. Guarducci, in *Epigraphica*, 39 (1977), pp. 19–21; Efeso: *Forschungen in Ephesos*, III,Wien 1923, p. 150, n. 67; Cizico: *IGRom.*, IV 164; Pafo: *ibid.*, III 958; Roma: M. Guarducci, in *Epigraphica* cit., pp. 21–26. L'epigrafe di Pafo fu dedicata da una *femina consularis*, Sergia Aurelia Regina, alla quale si riferisce una nuova epigrafe cipriota (T. B. Mitford, *The Inscriptions of Kourion*, Philadelphia 1971, n. 98).

(4) Per questo ed altri simili scherzi grafici, cfr. M. Guarducci, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Miscellanea J. Vogt): in corso di stampa.

Nestore era ben lontano dall'essere un autentico vate. Di tale parere sembra però non fosse il nostro poeta, il quale, al contrario, si riteneva un prediletto delle Muse, anzi, per dirla con le parole dell'epigrafe, una « sorgente delle Muse », nel senso che dalla sua bocca scorresse la dolce acqua del canto divinamente ispirato dalle Pieridi. Venuto egli a Roma, nella capitale dell'Impero, probabilmente per cercarvi onori e forse anche materiali vantaggi, una buona occasione per mettersi un po' in vista dovette sembrargli, fra le altre, quella di provocare dall'oracolo dei Dioscuri di Ostia tre favorevoli responsi. A ciò lo incoraggiava la consapevolezza di avere ben meritato dei divini Gemelli. Egli infatti ne aveva cantato, forse nelle sue *Metamorfosi*, la prodigiosa origine.

Le domande da lui rivolte all'oracolo erano state, evidentemente, le seguenti: 1) Come ha cantato Nestore la vostra nascita? 2) Quanto durerà la fama della sua poesia? 3) A quale divinità potrà Nestore offrire una sua immagine, come dono votivo del suo bel canto? [1] I Dioscuri risposero con tre distici in esametri, intessuti di espressioni poetiche alcune delle quali riecheggiano in un epigramma di Nestore a noi pervenuto [2]; donde nasce il sospetto che il poeta stesso avesse trovato il modo di « suggerire » i responsi che lo riguardavano. Comunque sia, i Dioscuri, rivolgendosi direttamente a Nestore, lo assicurarono ch'egli aveva cantato bene e che la sua fama avrebbe sfidato i secoli. Quanto poi alla terza domanda, lo consigliarono di offrire la sua statua a Zeus, non soltanto padre loro ma anche delle Muse. Torna perciò assai bene che si ricordi il padre delle Muse, come nel distico precedente se ne era ricordata la madre. Non è poi affatto strano che una statua dedicata a Zeus sia stata esposta, come tutto induce a credere, nel santuario dei Dioscuri, figli suoi. [3] Il culto dei Dioscuri era già noto ad Ostia, [4] ma fino al rinvenimento della nostra epigrafe s'ignorava ch'essi vi fossero dispensatori di oracoli: prerogativa, tuttavia, che altrove era loro attribuita. [5]

Riguardo all'immagine di cui parla il terzo responso, essa non ci è, oggi, ignota. Passando in rassegna le statue anonime restituite dagli scavi di Ostia, Guido Barbieri è riuscito a ricongiungere alla nostra base iscritta

(1) Cfr. J. e L. ROBERT, *loc. cit.*

(2) *Anth. Pal.*, IX 364.

(3) La dedica a Zeus poteva trovarsi in una base inferiore più larga.

(4) Cfr. M. GUARDUCCI, in *Rend. Pont. Acc.*, 42 (1969–1970), p. 237.

(5) Così, un papiro rinvenuto nel Faiyûm e databile fra il I e il II secolo d. Cr. ricorda un responso oracolare dei Κύριοι Διόσκουροι (U. WILCKEN, in L. MITTEIS – U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I 2, Leipzig–Berlin 1912, n. 95).

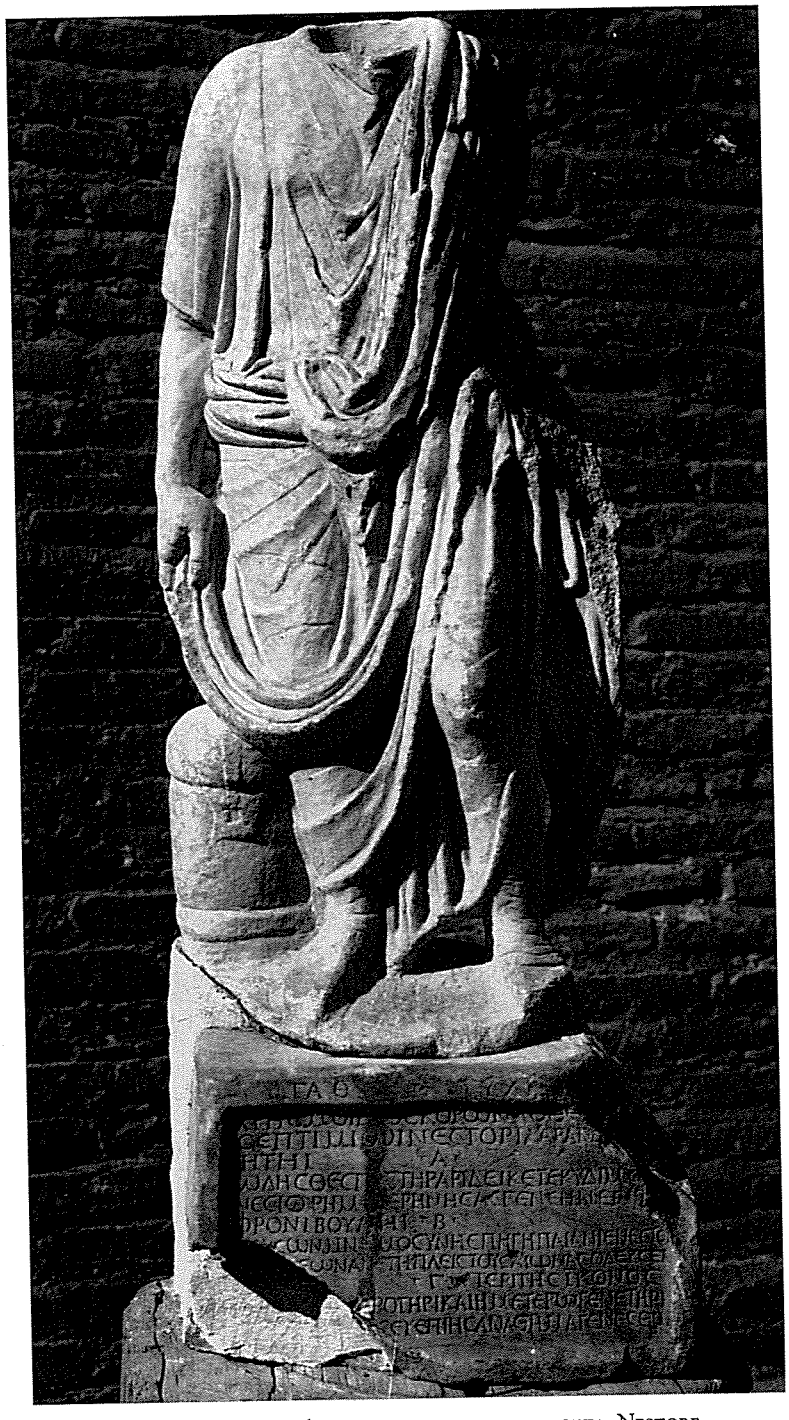


FIG. 37 – OSTIA: L'IMMAGINE ACEFALA DEL POETA NESTORE, CONGIUNTA ALLA BASE ISCRITTA

una piccola statua che forma evidentemente con essa una cosa sola (*fig. 37*). [1] È una statuetta marmorea acefala, di mediocre fattura, che rappresenta un uomo avvolto nella toga, con una *capsa* vicino al piede destro. La *capsa* è rivelatrice: si tratta di un letterato. In questo caso, nella *capsa* dovremo dunque infilare col pensiero i rotoli delle *Metamorfosi* e delle altre opere che raccomandavano ai posteri la fama dell'operoso poeta. Un altro ritratto di Nestore si trovava ad Ostia, non si sa se nel medesimo santuario dei Dioscuri o altrove: un piccolo busto, questa volta, mutilo e anch'esso acefalo, sul quale era stato inciso il primo dei tre responsi. [2] Un secondo busto, di grandezza invece superiore al naturale, era a Roma, probabilmente esposto in una biblioteca; ma ne resta soltanto la tabellina inferiore, contenente un'epigrafe metrica che (ci sarebbe da giurarci) fu composta dallo stesso Nestore. [3] Uno scherzo maligno della sorte ha fatto sì, come si vede, che nessuno dei tre ritratti di cui si ha memoria conservasse la testa ed ha perciò tolto a noi, forse per sempre, il piacere di conoscere le sembianze di Lucio Settimio Nestore.

Prima di chiudere il capitolo relativo agli oracoli, voglio richiamare l'attenzione sopra due epigrafi di località e di epoche diverse, che non sono testi oracolari ma che, l'una per un verso l'altra per l'altro, si riconnettono al mondo degli oracoli.

La prima epigrafe fu rinvenuta in Egitto, nella necropoli di Menfi, presso il recinto sacro a Serapide, ed è oggi conservata nel Museo Copto del Cairo. La sua età può essere stabilita tra la fine del IV e l'inizio del III secolo av. Cr. [4] Si tratta di una stele a forma di portico, preceduto da quattro scalini e sormontato da un piccolo frontone ornato di acroterî. Due Cariatidi ignude sostengono l'architrave. Nel campo della stele è vivacemente dipinto il bue Apis presso un altare « a corna » di tipo egizio, e al di sopra della scena corre un'epigrafe scritta con inchiostro nero (*fig. 38*):

ἐνύπνια κρίνω | τοῦ θεοῦ πρόσταγ|μα ἔχων·
τυχάγα|θᾶι· Κρής ἐστιν ὁ | κρίνων τάδε.

« Interpreto sogni, avendo l'ordine del dio. Alla buona fortuna. È un Cretese colui che li interpreta ».

(1) Cfr. G. Barbieri, *op. cit.*, pp. 163–165.

(2) G. Barbieri, *op. cit.*, pp. 160–163; M. Guarducci, in *Epigraphica* cit., pp. 19–21.

(3) M. Guarducci, in *Riv. Filol.*, 70 (1942), pp. 131–135; G. Barbieri, *op. cit.*, pp. 167 s.; M. Guarducci, in *Epigraphica* cit., pp. 21–26.

(4) É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, n. 112, tav. 79.

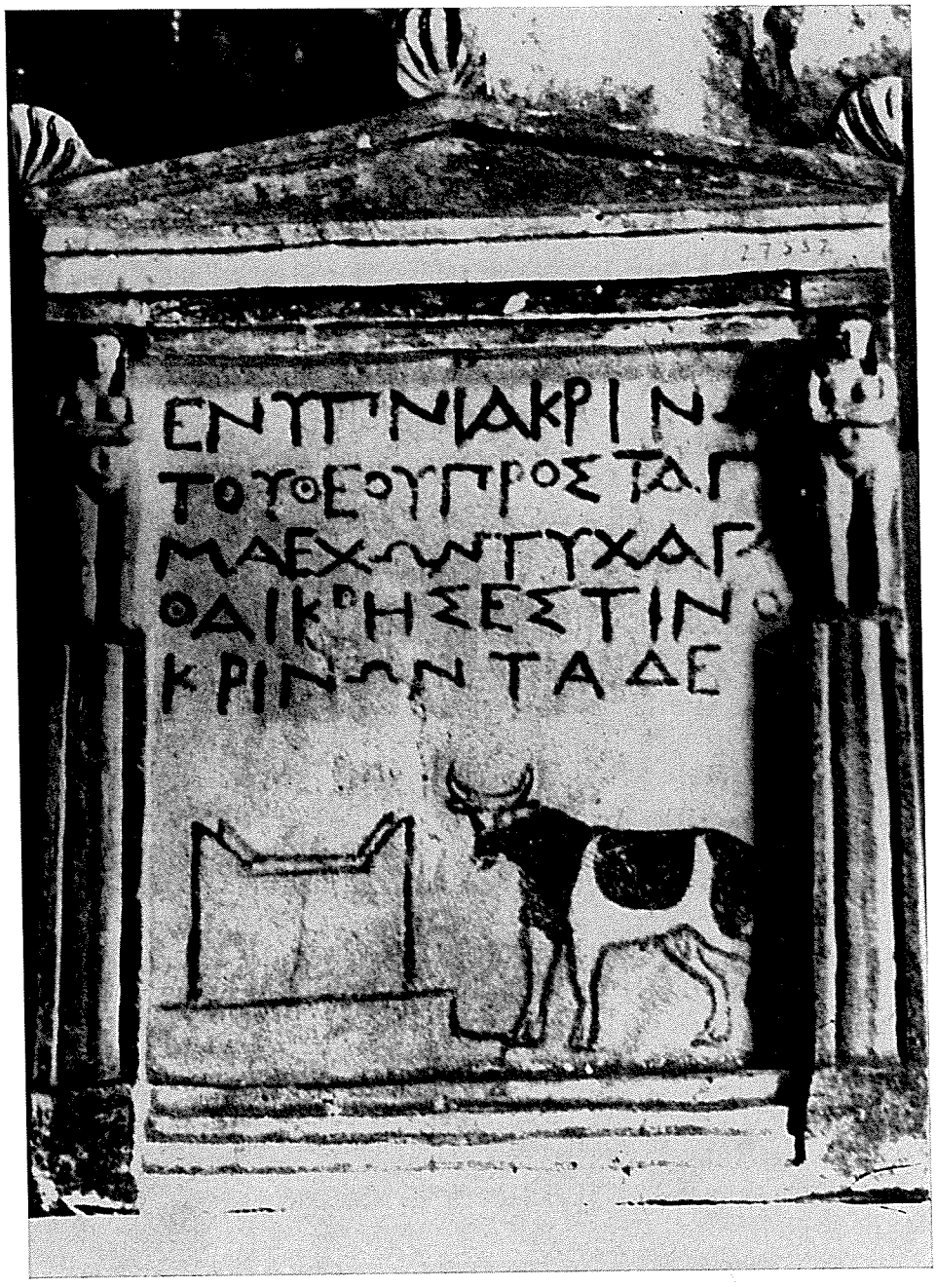


FIG. 38 – MENFI, ORA AL CAIRO NEL MUSEO COPTO: LA STELE DELL'INTERPRETE DI SOGNI (FINE DEL IV – INIZIO DEL III SECOLO AV. CR.)

Il bue Apis non è altri che il morto Osiride, e quest'ultimo s'identifica con Serapide, dio dei morti, e quindi a buon diritto venerato in una necropoli. Osiride–Serapide dà oracoli, guarisce i malati e si serve largamente dei sogni: esattamente (lo vedremo) come faceva il greco Asclepio. (1)

Dall'epigrafe, consistente in due trimetri giambici, si ricava che la nostra stele era l'insegna di un interprete di sogni, evidentemente rizzata nel cantuccio dove quell'uomo sedeva in attesa di clienti. L'interprete non era un sacerdote, ma un laico, versato nella conoscenza di quel mondo fluido e misterioso al quale gli uomini si accostano con reverenziale timore e col desiderio di « sapere ». Egli era per di più debitamente autorizzato dal dio. Titolo della sua professione era dunque ἐνυπνιοκρίτης, come si legge in un papiro trovato appunto nel Serapèo della stessa Menfi; (2) termine equivalente all'altro — più comune — di ὀνειροκρίτης. Nella nostra epigrafe manca il nome del personaggio. Tale mancanza dipenderà evidentemente da un motivo particolare, e non dal semplice desiderio di far tornare il verso. In compenso, si apprende che il nostro uomo era un Cretese. Sembra anzi che la collocazione sintattica di quel Κρής tradisca l'orgoglio di appartenere all'isola ricca di storia e di sapienza, la quale — si noti — era a quei tempi in relazioni assai strette con l'Egitto. (3) Poiché l'interprete è un Cretese, torna bene che l'epigrafe della sua insegna sia redatta in dialetto dorico. Si può altresì ricordare che nel 115/4 av. Cr. un altro interprete di sogni, Cretese di Polyrhenia, compare quale dedicante in una epigrafe votiva di Delo, che spetta per l'appunto alla egizia Iside. (4)

Dall'Egitto dell'epoca tolemaica passiamo infine alla Lidia dell'età imperiale, con una epigrafe di Thyateira databile fra il II e il III secolo d. Cr. (5) Si tratta di un piccolo altare funerario, arricchito da un'epigrafe incisa nitidamente con lettere spesso legate fra loro, che suona così:

Ἀμμιάδι
τὰ τέκνα καὶ οἱ μύσ-
ται τῶν θεῶν ἀνέ-
στησαν τὸν βωμὸν
σὺν τῇ πυαλίδι,

(1) V. sotto, pp. 144 s., 152 s., 155, 161 s., 165. Per Osiride–Serapide, cfr. vol. III, p. 202.

(2) U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I, Berlin–Leipzig 1927, n. 84, l. 79. Il papiro viene datato fra il 163 e il 161.

(3) Così, giustamente, É. Bernand, *loc. cit.* (nel commento).

(4) *I. Délos*, n. 2072.

(5) L. Robert, *Études Anatoliennes*, Paris 1937, pp. 129–133, n. 6, tav. 5, 3 (calco, dalla l. 2 in giù); R. Merkelbach, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 15 (1974), p. 208; G. Daux, in *Bull. Corr. Hell.*, 99 (1975), pp. 145 s.

τῆι ἱερείηι τῶν
θεῶν μνείας
χάριν.
εἴ τις δὲ θέλει τὸ ἀλη-
θὲς μαθεῖν παρὰ
ἐμοῦ, ἰς τὸν βω-
μὸν ἐνευξάσθω
ὃ ἂν θέλει καὶ ἐπι-
τεύξεται, διὰ ὁ-
ράματος, νυκτὸς
καὶ ἡμέρας.

« Ad Ammiàs i figli e gli iniziati degli dèi eressero l'altare, con l'urna; alla sacerdotessa degli dèi per memoria. Se poi alcuno vuole apprendere da me la verità, preghi ciò che vuole presso l'altare e l'otterrà, per visione, di notte e di giorno ». (1)

Questa epigrafe conferma quanto ho detto all'inizio del capitolo, che cioè anche i defunti venivano — in certi casi — ritenuti capaci di largire oracoli.

Ammiàs apparteneva, da viva, ad una società d'iniziati (forse ai misteri dionisiaci); ne era, anzi, sacerdotessa. La sua tomba, sormontata da un altare, diviene ora luogo di oracoli. Lo afferma la stessa defunta, proclamando di essere sempre disposta a dare veraci responsi a chiunque glieli chieda, dopo aver pronunciato le preghiere di rito presso il suo altare. (2) Nel nostro caso poi gli oracoli (e ciò è di grande interesse) si esprimevano mediante visioni. Una lettura superficiale del testo potrebbe indurre a collegare le ultime parole νυκτὸς καὶ ἡμέρας a διὰ ὁράματος. Ma, poiché è abbastanza difficile ammettere una visione alla luce del giorno, sarà forse preferibile pensare che il periodo sia un po' contorto e che le parole νυκτὸς καὶ ἡμέρας si riferiscano alla frase ἰς τὸν βωμὸν ἐνευξάσθω ὃ ἂν θέλει. In altri termini, la benefica sacerdotessa vorrebbe dire: « Venite alla mia tomba, pregate ciò che volete, di notte o di giorno, ed io vi risponderò (*al momento opportuno*) con una visione ». È inoltre facile intuire che la visione avrà avuto luogo, di preferenza, nell'atmosfera irreale del sogno, κατ' ὄναρ, come in molte epigrafi si legge. (3) Ed è altrettanto facile immaginare che i fedeli abbiano deposto sull'ara, o nel momento della preghiera o a visione ottenuta, l'obolo della loro gratitudine.

(1) L. 9, Le lettere λη, dimenticate, furono aggiunte sopra la riga. – L. 11, ἰς vale, naturalmente, per εἰς. – Ll. 14 s., Il Robert aveva letto διὰ | ἄματος, lettura felicemente rettificata dal Merkelbach in διὰ ὁ|ράματος.

(2) Per altri documenti simili al nostro, cfr. il commento di L. Robert (*loc. cit.*).

(3) Cfr. vol. III, p. 10 e nota 4.

BIBLIOGRAFIA: Non esiste ancora un *corpus* dei testi oracolari greci, sia di quelli tramandatici dalle fonti letterarie sia di quelli — sempre più numerosi — che ci pervengono attraverso le epigrafi. I testi sono disseminati in opere di carattere generale, in monografie relative a determinate sedi oracolari, in articoli pubblicati da varie riviste. Cito dapprima le principali opere di carattere generale, poi fisso l'attenzione su determinate sedi oracolari, infine aggiungo una piccola miscellanea di citazioni, avvertendo ch'essa non ha la pretesa di essere completa.

A. BOUCHÉ – LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1879–1882; TH. HOPFNER, in PAULY – WISSOWA, *RE*, Suppl. IV, s. v. *Astragalomanteia* (a. 1924); V. EHRENBERG, *ibid.*, s. v. *Losung* (a. 1927); K. LATTE, *ibid.*, s. v. *Orakel* (a. 1939); M. P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics in ancient Greece*, Lund 1951; R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, Paris 1961; H. KLEES, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher*, Stuttgart 1965 (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 43); H. W. PARKE, *Greek Oracles*, London 1967. Un bel gruppo di responsi ci è stato tramandato da un codice medievale di Tubinga, la cosiddetta Teosofia di Tubinga (v. sopra, pp. 98–100, 110): H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien*, ecc., Hamburg 1941 (= Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft, 4).

Per Delfi: P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950; H. W. PARKE – D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, I–II, Oxford 1956; G. ROUX, *Delphi. Orakel und Kultstätten*, München 1971; ID., *Delphes: son oracle et ses dieux*, Paris 1976.

Per Dodona: C. CARAPANOS, *Dodone et ses ruines*, Paris 1878; H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, Oxford 1967, pp. 1–163, 242–252, 259–273. Successivamente al vecchio libro del Carapanos, vari testi oracolari di Dodona erano stati illustrati da D. E. EVANGELIDIS, in *Πρακτικὰ ἀρχ. Ἑταιρ.* (1929, pp. 122–129; 1931, pp. 89–91; 1932, pp. 51 s.; 1952, pp. 297–306), in *Ἠπειρωτικὰ Χρονικά* (10, 1935, pp. 252–260), in *Ἀρχ. Ἐφημ.* (1953–1954, 1, pp. 99–103).

Per Didyma: *I. Didyma*, nn. 217, 496–505 (per il n. 217, cfr. H. HOMMEL, in *Akte des IV. Internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik (Wien, 17. bis 22. September 1962)*, Wien 1964, pp. 140–156; per il n. 496, cfr. W. PEEK, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 7, 1971, pp. 207–209, n. 8, tav. 10[a]). Altri oracoli di Didyma: CH. HABICHT, *Altertümer von Pergamon*, VIII 3 (*Die Inschriften des Asklepieions*), Berlin 1969, n. 2; P. HERRMANN, in *Chiron*, 1 (1971), pp. 291–298 (cfr. R. MERKELBACH, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 8, 1971, pp. 93–95). Per un oracolo reso a Traiano e riconosciuto come proveniente da Didyma: C. P. JONES, in *Chiron*, 5 (1975), pp. 403–406; per altri riconosciuti da L. ROBERT come pertinenti al medesimo santuario, v. sopra, pp. 98–100, 110. Per la storia e il funzionamento dell'oracolo nell'età ellenistica, cfr. W. GÜNTHER, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden*, Tübingen 1971 (= *Istanbuler Mitteilungen*, Beiheft 4).

Per Klaros: K. BURESCH, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig 1889; *I. Pergamon*, II, n. 324 (cfr. CH. PICARD, in *Bull. Corr. Hell.*, 46, 1922, pp. 190–197): responso di Apollo Klarios in un'epigrafe di Pergamo;

L. ROBERT, *Les fouilles de Claros. Conférence donnée à l'Université d'Ankara le 26 octobre 1953*, Limoges 1953; G. E. BEAN – T. B. MITFORD, in *Denkschr. Akad. Wien*, 85 (1965), pp. 21–24, n. 26 (cfr. L. ROBERT, *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, ecc., Genève – Paris 1966, pp. 91–100; F. SOKOLOWSKI, in *Bull. Corr. Hell.*, 92, 1968, pp. 519–522; E. MARÓTI, in *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 16, 1968, pp. 233–238): interessante oracolo reso da Apollo Klarios alla città di Syedra nella Panfilia.

Un certo numero di testi oracolari figura nella nota silloge di CH. MICHEL, *Recueil*, ecc., nn. 840–856. Cito ancora: P. GUILLON, in *Bull. Corr. Hell.*, 70 (1946), pp. 216–232 (santuario di Apollo Ptoios in Beozia); D. M. PIPPIDI, *ibid.*, 86 (1962), pp. 517–523 (Kallatis).

INNI SACRI ED ARETALOGIE

Fra le iscrizioni rinvenute nei santuari dell'antica Grecia s'incontrano qualche volta testi di inni che cantano le lodi degli dèi.

Alcuni di codesti componimenti furono oggetto di dedica votiva da parte dei rispettivi autori, laici o anche sacerdoti, desiderosi di mettere i loro parti poetici sotto la protezione degli dèi e altresì (perché no?) di esibire in luoghi molto frequentati la loro familiarità con le Muse. Di tali dediche ho già parlato nel volume precedente e tornerò a parlare, per quanto riguarda i sacerdoti, in questo volume. (1) Altri poi sono inni di più o meno celebri poeti, che si credette opportuno fissare nella pietra entro i santuari delle divinità cui gli inni stessi si riferivano, con l'ovvio scopo di accrescere il decoro di quei luoghi sacri. (2) Di altri ancora si sa che ottennero l'onore di essere incisi su basi o su mura di edifici in certi santuari nei quali erano stati cantati in una solenne occasione. Ciò accadde a due peàni in onore di Apollo, incisi nelle mura del « tesoro » degli Ateniesi a Delfi; testi accompagnati — cosa interessante — da notazioni musicali, i quali (così pare) erano stati cantati nel santuario in occasione dei due pellegrinaggi ateniesi a Delfi (*Pythaìdes*) rispettivamente nel 138 e nel 128 av. Cr. (3)

Tutti questi che ho enumerati non sono peraltro da considerarsi « inni sacri » veri e propri. Tali sono invece quelli cui toccò la sorte di entrare nel patrimonio spirituale di un santuario, ottenendo così una parte ufficiale e stabile nelle azioni del culto.

Sono proprio questi gli inni di cui intendo occuparmi qui.

Codesti carmi erano di solito molto antichi. Alcuni di essi, poi, si mantennero a lungo, fino alla tarda età imperiale, ripetutamente copiati o da manoscritti o da precedenti epigrafi. Per constatare di quanto rispetto quegli inni venerandi fossero circondati anche dai pagani del tardo Impero, basta

(1) Vol. III, pp. 80–83; v. sotto, p. 216.

(2) Di tal genere fu probabilmente il peàna per Apollo ed Asclepio del poeta ellenistico Makedonios, inciso alla fine del I secolo d. Cr. per il santuario ateniese di Asclepio (*IG*, II/III² 4473; cfr. E. Diehl, *Anthologia lyrica*, 2ª ed., II 6, Lipsiae 1941, pp. 127–129).

(3) *Fouilles de Delphes*, III 2, nn. 137–138, tav. 10; E. Diehl, *op. cit.*, pp. 172–174, 175–178. Autori dei due peàni furono rispettivamente un poeta ateniese il cui nome è andato perduto e il poeta parimente ateniese Limenios. In ambedue i casi il peàna sembra essere stato accompagnato da un *prosòdion*, cioè da un « canto processionale ». Per le notazioni musicali, cfr. P. Doutzaris, in *Rev. Ét. Gr.*, 47 (1934), pp. 315–345; C. Del Grande, *La metrica greca*, in *Enciclopedia classica*, II 5, 2, Torino 1960, pp. 450–461, n. 6. Per le *Pythaìdes*, v. sopra, p. 67; sotto, pp. 194–196.

leggere certe parole che Giuliano l'Apostata scrisse in una sua epistola datata al gennaio del 363: « Bisogna apprendere bene gli inni degli dèi ... bisogna cercar di sapere quelli che vengono cantati nei santuari. I più infatti furono concessi dagli stessi dèi che ne erano stati supplicati; pochi invece vennero composti anche dagli uomini », ecc. (ἐκμανθάνειν χρὴ τοὺς ὕμνους τῶν θεῶν ... ἐκείνους πειρατέον ἐπίστασθαι τοὺς ἐν τοῖς ἱεροῖς ᾀδομένους· οἱ πλεῖστοι γὰρ ὑπ' αὐτῶν τῶν θεῶν ἱκετευθέντων ἐδόθησαν, ὀλίγοι δέ τινες ἐποιήθησαν καὶ παρὰ ἀνθρώπων ...). (1) Il paganissimo imperatore credeva dunque all'origine divina di molti di quegli inni e li teneva perciò in grande conto. È comunque un dato di fatto che nel III e nel IV secolo dell'èra nostra si eseguirono, in alcuni santuari greci, copie su pietra di inni sacri composti molti secoli prima. Ciò risulterà da alcuni esempi che fra poco avrò l'occasione di addurre.

Alla categoria degli inni sacri veramente adibiti al culto sembra appartenere un inno ad Asclepio, tramandatoci da quattro epigrafi più o meno integre, appartenenti a località e ad epoche diverse: Eritre nella Ionia asiatica (380–360 av. Cr.), Tolemaide in Egitto (98–100 d. Cr.), Atene (probabilmente II secolo d. Cr.), Dion in Macedonia (fine del II secolo d. Cr.). (2) L'esemplare più antico è, come si vede, quello di Eritre, ma da esso si può senza difficoltà risalire ancora — per la composizione del testo — almeno fino al V secolo av. Cr. Si noti poi che intorno alla metà del IV secolo l'inno sembra essere stato adattato all'ambiente religioso di Atene con l'aggiunta di una figura divina locale — Akesò, figlia di Asclepio — e che appunto questa versione si ritrova negli esemplari posteriori a quello di Eritre. (3) È comunque certo che la pluralità delle copie e la loro appartenenza a luoghi e a tempi diversi attestano la fama di cui l'inno godette nel mondo greco.

Riporto qui la copia, quasi integra, di Dion:

Παιᾶνα κλυτόμητιν ἀείσατε, κοῦ[ροι],
Λητοΐδην ἕκατον, ἰὲ ὦ ἰὲ Παιάν,
ὃς μέγα χάρμα βροτοῖσιν ἐγείνατο
μειχθεὶς ἐν φιλότητι Κορωνίδι τῇ Φλεγύαο
ἰὴ Παιᾶνα Ἀσκληπιόν, δαίμονα κλεινότατον, ἰὲ Παιάν.

(1) Iulianus, *Epist.*, 89 b, pp. 301 d – 302 a (ed. J. Bidez, Paris 1924, p. 169).

(2) Eritre: H. Engelmann – R. Merkelbach, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, II, Bonn 1973, n. 205, ll. 56–73 (ivi la bibliografia anteriore); Tolemaide: É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, n. 176, tav. 109 (con la bibliografia anteriore); Atene: *IG*, II/III² 4509; Dion: G. P. Oikonomos, *Ἐπιγραφαὶ τῆς Μακεδονίας*, ἐν Ἀθήναις 1915, pp. 8–12, n. 4; J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxonii 1925, pp. 137 s.

(3) Cfr. P. Bülow, in *Xenia Bonnensia*, ecc., Bonn 1929, pp. 44 s.

τοῦ δὲ καὶ ἐξεγένοντο Μαχάων καὶ Ποδαλείριος
ἠδ' Ἰασὼ Ἀκεσώ τε πολύλλιτος, ὦ ἰὲ Παιάν,
Αἴγλη τε εὐῶπις Πανάκειά τε Ἠπιόνης παῖδες
σὺν ἀγακλυτῷ εὐαγεῖ Ὑγείᾳ.
ἰὴ Παιὰν Ἀσκληπιέ, δαῖμον κλεινότατε, ἰὲ Παιάν.
χαῖρέ μοι, εἵλαος δ' ἐπινείσεο Δείων πόλιν
εὐρύχορον, ἰὲ ὦ ἰὲ ὦ ἰὲ Παιάν,
δὸς δ' ἡμᾶς χαίροντας ὁρᾶν φάος ἠελίου
δοκίμους σὺν ἀγακλυτῷ εὐαγεῖ Ὑγείᾳ.
ἰὴ Παιὰν Ἀσκληπιέ, δαῖμον σεμνότατε,
ἰὲ Παιάν.

« Cantate, o giovani, il sapiente Paiàn, il lungisaettante figlio di Latona, iè oh iè Paiàn, il quale, unitosi in amore con Koronìs figlia di Phlegyas, generò una grande gioia ai mortali, iè, (cioè) Paiàn Asclepio, nume illustre, iè Paiàn. Da lui poi nacquero Machaon e Podalirios e Iasò e la molto invocata Akesò, oh iè Paiàn, e la leggiadra Aigle e Panàkeia figlie di Epione, con la famosa e fausta Igiea. Iè, Paiàn Asclepio, nume illustre, iè Paiàn. Io ti saluto; e tu entra benigno nella vasta città dei Dii, iè oh iè oh iè Paiàn; e dà che noi lieti vediamo la luce del sole, stimati, con la famosa e fausta Igiea. Iè Paiàn Asclepio, nume venerando, iè Paian ». (1)

Composto in metro dattilico, l'inno ad Asclepio consiste nella illustrazione della famiglia del dio, a cominciare dai genitori Apollo e Koronìs, e nella preghiera a lui rivolta di proteggere la città e di donare ai suoi abitanti il prezioso dono della salute. Per essere più esatti, il poeta invita i giovani (v. 1: κοῦ[ροι]) a cantare Asclepio, rinfrescando in essi il ricordo della divina e benefica stirpe di lui e suggerendo loro la preghiera che al dio sarebbe stata più accetta. Tutto il poetico discorso è intercalato più volte dall'invocazione al dio risanatore, al Paiàn Asclepio, con le interiezioni di gioia ἰέ, ὦ ἰέ.

Non si può certo dire che questo carme sia un capolavoro di bellezza; così che la larga fama che lo accompagnò per molti secoli sembra derivare soprattutto dall'alta sua antichità, che della preghiera garantiva in certo modo l'efficacia. E in realtà l'andamento non troppo sciolto del carme e i frequenti ritornelli che lo scandiscono ne confermano l'arcaismo.

(1) Oltre l'inserzione del nome di Akesò al v. 7 (cfr. sopra), si noti al v. 11 la voluta aggiunta del ricordo di Dion (Δείων πόλιν). Il testo di Eritre ha infatti, al posto di Δείων πόλιν, l'espressione più generica τὰν ἁμὰν πόλιν. E' poi quasi superfluo rilevare l'uso della variante ortografica ει per ι (μειχθείς, Ποδαλείριος, Δείων).

Un altro vero inno sacro, cantato cioè nelle cerimonie del culto e anch'esso molto antico, fu probabilmente quello di cui una epigrafe euboica di Eretria ci ha conservato i residui. (1) Si tratta di una stele marmorea rinvenuta presso il santuario di Apollo e databile al IV secolo av. Cr. In testa vi si legge, genericamente, ὕμν[ος], e a questa definizione segue un mutilo inno ai Dattili Idèi. Non si può escludere che il culto ad Eretria di codesti dèmoni, protettori dell'industria umana, sia stato provocato da una famosa miniera di rame e, insieme, di ferro, esistente in antico nella vicina pianura Lelanzia. (2)

Carattere cultuale e rispettabile antichità possiamo poi, con certezza, attribuire al famoso inno cretese a Zeus Dicteo. (3)

L'epigrafe che ci ha conservato parti di questo inno ritornò in luce a Palaikastro, nella Creta orientale, fra i ruderi di un santuario la cui appartenenza a Zeus Dicteo è attestata con sicurezza da un'altra epigrafe rinvenuta nel medesimo luogo. (4) Il santuario, risalente all'età greca arcaica (almeno al VII secolo av. Cr.), veniva frequentato da fedeli di varie città ed era forse in relazione con un vicino antro sacro, che peraltro non è stato ancora identificato. Alludo al celebre antro Dicteo in cui, secondo la tradizione, Rea avrebbe partorito Zeus, e dove il bambino sarebbe stato allattato dalla capra Amaltea e assistito dalle Ninfe, mentre i Cureti occultavano con le loro danze rumorose i vagiti del neonato alle orecchie del vorace padre Kronos.

Dell'inno a Zeus Dicteo, da me ripubblicato in *Inscriptiones Creticae* III, ho discusso ancora in un recente articolo, dal quale riassumo le cose essenziali. (5) L'inno era inciso sulle due facce di una tavola di pietra locale grigio–azzurrognola con venature bianche (*fig. 39*). L'iscrizione è databile al III secolo d. Cr., ma l'inno fu composto nel IV o, al più tardi, all'inizio del III secolo av. Cr., attingendo con grande probabilità a un modello ancora più antico. Ciò almeno sembra risultare, come sùbito dirò, da certi elementi arcaicissimi ch'esso contiene. Composto nel dialetto dorico locale, l'inno comprende tredici parti, di cui sette sono identiche: un ritornello di tre versi che precede, intercala e conclude sei strofe di quattro versi. I versi del ritornello sono di andamento giambico–trocaico; quelli delle sei strofe sono invece ionici *a maiore* nelle prime cinque, ionici *a minore* (o anacreontici) nella sesta.

L'inno di Palaikastro ha grande importanza per la conoscenza dell'antica religione cretese. Protagonista ne è Κοῦρος (= il « Giovane »), nume locale

(1) IG, XII 9, 259 (ll. 13–48); J. U. Powell, *op. cit.*, pp. 171–173.
(2) Strabo, 10, 1, 9 (447).
(3) *I. Cret.*, III, II 2.
(4) *Ibid.*, III, II 1, l. 4.
(5) M. Guarducci, in *Antichità cretesi* (Studi in onore di Doro Levi), II: in corso di stampa.

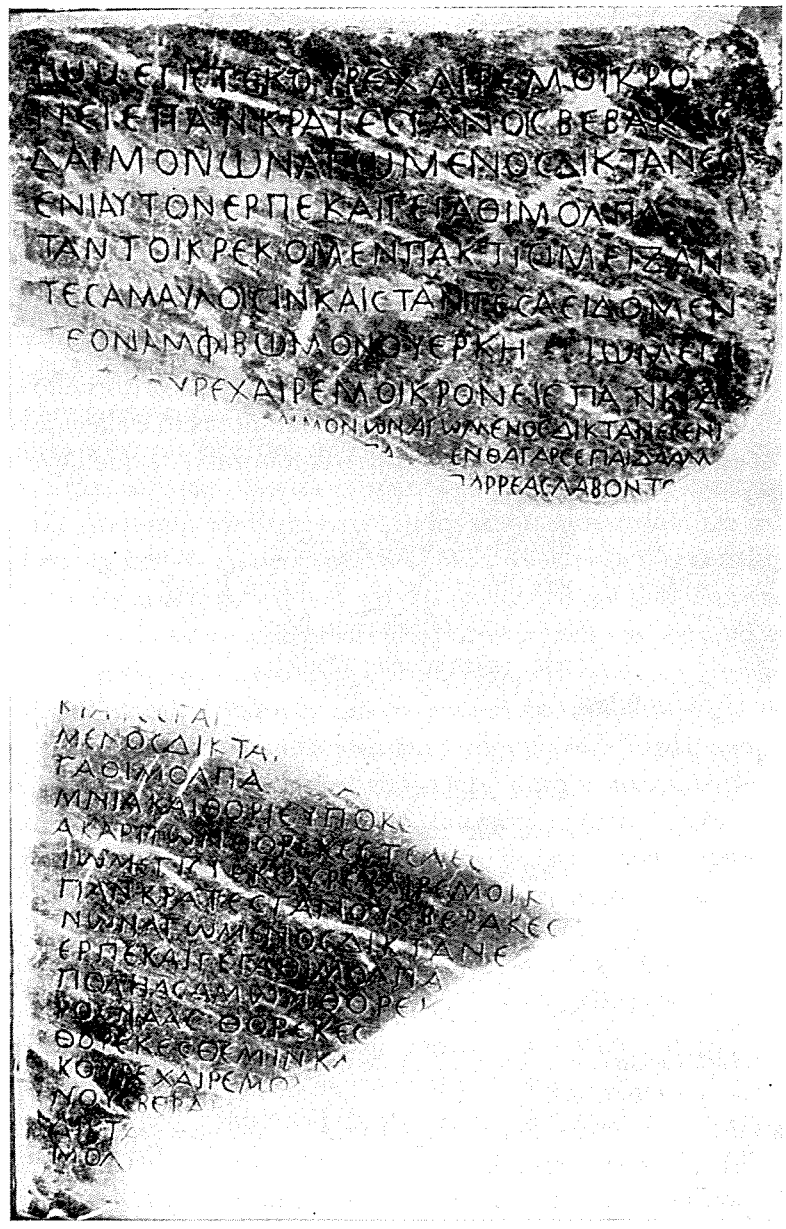


FIG. 39 – PALAIKASTRO (CRETA), ORA A CANDIA NEL MUSEO: L'INNO A ZEUS DICTEO (III SECOLO D. CR., COPIA DI UN TESTO PIÙ ANTICO): faccia A

vetustissimo della vita rinascente, che — nell'inno — viene identificato con Zeus figlio di Kronos. Il carme, accompagnato dalle arpe (?) e dagli *aulòi*, saluta l'annuale ritorno del dio e ne sollecita i doni di fecondità e di gioia.

Trascrivo qui il ritornello, la prima, la quinta e la sesta delle sei strofe, riassumendo il senso delle strofe 2–4, che presentano estese lacune.

Ritornello e prima strofa:

ἰὼ μέγιστε Κοῦρε, χαῖρέ μοι, Κρόνειε,
παγκρατὲς γάνους. βέβακες δαιμόνων ἀγώμενος.
Δίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἔρπε καὶ γέγαθι μολπᾷ.
τάν τοι κρέκομεν πακτίσι
μείξαντες ἅμ' αὐλοῖσιν
καὶ στάντες ἀείδομεν τεὸν
ἀμφὶ βωμὸν εὐερκῆ.

Strofe 2–4, precedute, intercalate e seguìte dal solito ritornello (ἰὼ μέγιστε Κοῦρε, ecc.). In esse si narrava il mito di Zeus bambino, nato e allevato nell'antro Dicteo, e si esaltava la prosperità che derivò agli uomini da quell'evento felice.

Strofa 5:

ἁ[μῶν δὲ θόρ' ἐς ποί]μνια
καὶ θόρε εὔποκ' ἐς [μῆλα]
[κὲς λάϊ]α καρπῶν θόρε
κὲς τελεσφ[όρῳς οἴκῳς].

Segue il ritornello.

Strofa 6:

[θόρε κὲς] πόληας ἁμῶν,
θόρε κὲς ποντοπόρῳς νᾶας.
θόρε κὲς ν[έῳς πο]λείτας,
θόρε κὲς θέμιν κλ[ειτάν].

« Iò, o massimo Kuros, salve, o figlio di Kronos, o signore supremo della gioia. Sei giunto alla testa dei dèmoni. Vieni (anche) per (quest') anno a Dikta e godi del canto.

A te questo leviamo con arpe (?) miste ad *aulòi*, e cantiamo stando intorno al tuo altare ben recinto », ecc.

« Ma salta nelle nostre greggi, e salta nelle pecore lanose, e salta nelle mèssi dei frutti e nelle famiglie feconde », ecc.

« Salta anche nelle nostre città, salta anche nelle navi che solcano il mare, salta anche nei nuovi cittadini, salta anche nell'augusta giustizia », ecc. (1)

(1) La costruzione di παγκρατής col genitivo γάνους è ben sostenibile grazie al confronto con l'analoga costruzione di ἐγκρατής e di κρατεῖν, che possono anch'essi reggere dei genitivi. Nella prima strofa, la pietra dà in uno dei luoghi ουερκη. Sarebbe ammissibile, nel dialetto cretese, οὐερκῆ, ma nel nostro caso è meglio preferire la forma normale εὐερκῆ (cfr. εὔποκ'). I supplementi dei primi due versi della quinta strofa sono miei. Per il supplemento del quarto verso τελεσφ[όρῳς οἴκῳς], cfr. Hesychius, s. v. *τελεσφόρος οἶκος* · τοῦ γεγαμηκότος καὶ τεκνώσαντος. Nel quarto verso, invece di κλ[ειτάν] si potrebbe ammettere anche κλ[ηνάν] o κλ[υτάν], ma il senso resterebbe sempre il medesimo.

Il Kuros è il signore supremo e assoluto (παγκρατής) della gioia (γάνος), cioè della gioia che deriva dal crescere e dall'espandersi delle forze vitali, e i dèmoni che lo seguono debbono essere intesi non già come i Cureti (così alcuni studiosi li interpretarono) ma in generale come tutti i numi della natura feconda.

La prima strofa dopo il ritornello rievoca la scena festosa dei fedeli che stanno intorno all'altare del dio cantando al suono delle arpe (?) e degli *aulòi*. Essi stanno (στάντες) e non danzano, come alcuni commentatori hanno inesattamente affermato. Si osservi inoltre che gli scavi eseguiti nel santuario di Palaikastro hanno rimesso in luce un arcaico deposito di ceneri, il quale probabilmente segna il luogo dell'antico altare. (1)

Dopo la rievocazione del mito di Zeus bambino e l'esaltazione dell'età felice che seguì alla sua nascita (strofe 2–4), i fedeli auspicano un ritorno di quell'età, pregando il Kuros di rinnovare i suoi doni. Di qui l'invito ch'essi gli rivolgono — nelle strofe 5–6 — a « saltare » (θόρε) nelle creature, cioè a fecondarle con la vita di cui egli è signore. Non è difficile comprendere che un concetto di questo genere risale ad un'età molto arcaica, ad uno stadio di religiosità quasi primitiva.

Attenendomi alla lettura da me recentemente stabilita delle strofe 5–6, richiamo ora l'attenzione sulla sequenza di pensieri logicamente coerenti che le compongono. Il Kuros è invitato a vivificare anzitutto le greggi che procurano nutrimento (carne, latte, formaggio), poi le pecore lanose che provvedono i vestiti, poi i frutti della terra, poi le famiglie; quindi le città composte di famiglie, e le navi che solcano i mari accrescendo la ricchezza delle città stesse, e i nuovi cittadini speranza della patria, e infine la giustizia fonte di ordine e di pace.

Per tutto questo pregavano i fedeli nel santuario Dicteo. Essi vi giungevano non da un solo centro, ma, come l'inno stesso implicitamente afferma, da varie città, alcune delle quali situate sul mare. Lo dimostra infatti il ricordo delle navi. Ma quali città? Si potrà pensare a Praisos, Itanos, Hierapytna e ad altri centri minori della Creta orientale, e ritenere inoltre che il comune culto dell'antichissimo Kuros, reduce ad ogni primavera nel suo santuario, costituisse un vincolo che trascendeva le molte e spesso accanite discordie per le quali le città cretesi andavano famose.

Non voglio abbandonare l'argomento degli inni sacri senza ricordare due importanti lapidi di Epidauro. Trovate nel 1929 fra i ruderi del santuario di Asclepio e oggi conservate nel locale Museo, esse sono due blocchi

(1) Cfr. R. Bosanquet, in *Annual Brit. School Athens*, 15 (1908–1909), p. 339.

di pietra calcarea rossastra (*A*, *B*) che appartennero anticamente al medesimo edificio. Ambedue i blocchi presentano due colonne di scrittura e, nel complesso, i resti di sei carmi. [1] I caratteri delle lettere indicano il III o il IV secolo d. Cr.; donde si conferma quanto sopra dicevo, che cioè l'interesse degli inni sacri perdurò a lungo nei santuari greci. Tutti e sei questi carmi furono oggetto, nel 1933, di un ampio ed acuto studio da parte di Paul Maas. [2]

La lapide *A* contiene parti di tre inni: uno a tutti gli dèi, un altro a Pan, un terzo alla Magna Mater. Il primo fu composto nella tarda età ellenistica, il secondo nel IV o III secolo av. Cr., il terzo ancora prima, nel V. Sembra anzi che quest'ultimo inno risalga (così pensò per buoni motivi il Maas) alla poetessa argiva Telesilla, fiorita nella prima metà del secolo stesso. [3]

La lapide *B* contiene gli avanzi di un inno a Igiea, identificabile con l'inno famoso composto nel IV secolo av. Cr. da Ariphron di Sicione, e inoltre quelli di un inno ad Asclepio e di un inno a Pallade. Poiché sembra trattarsi, in questa lapide, di divinità salutari, si presenta spontanea la ipotesi che Pallade (Atena) sia, in questo caso, la Ἀθηνᾶ Ὑγίεια di cui una tarda epigrafe della stessa Epidauro ha conservato il ricordo. [4]

Ma ciò che soprattutto interessa in questo blocco è la frase ὥρᾳ τρίτῃι (= « nell'ora terza »), che si legge al di sopra dell'inno a Pallade. Ne risulta che sull'antica parete cui il nostro blocco appartenne erano registrati gli inni da cantarsi, secondo le norme stabilite dal santuario, nei vari tempi del giorno. Si conosce del resto, e proprio per Epidauro, un'altra epigrafe, databile al II o al III secolo d. Cr., in cui si parla di azioni sacre da compiersi in determinati momenti della giornata. [5] L'essere l'indicazione ὥρᾳ τρίτῃι incisa verso la fine della seconda colonna di scrittura induce a ritenere che nella prima colonna, al di sopra dell'inno ad Igiea, si leggesse ὥρᾳ πρώτῃι e che nelle altre successive colonne fossero gli inni destinati rispettivamente agli altri tempi. L'ora prima corrisponde alle sei circa del mattino, l'ora terza alle nove circa. Prima della notte altri inni venivano senza dubbio cantati, donde si può calcolare che la parete contenesse probabilmente sei colonne di scrittura. L'uso cristiano del breviario e del libro d'ore, contenenti preghiere

(1) *IG*, IV 1², 129–131, tav. 9; 132–134, tav. 10. Cfr. W. Peek, *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin 1969 (= Abhandl. Sächs. Akad. Wiss., 60, 2), p. 55, n. 59.

(2) P. Maas, *Epidaurische Hymnen*, Halle (Saale) 1933 (= Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, IX 5, pp. 125–162, tavv. 1–2). Al medesimo edificio e alla medesima età appartiene un terzo blocco (*IG*, IV 1², 135), su cui restano — in due colonne di scrittura — gli avanzi di un inno (o di due?) ad Asclepio e ad Apollo.

(3) P. Maas, *op. cit.*, p. 141.

(4) *IG*, IV 1², 428. L'epigrafe è del 304 d. Cr.

(5) *Ibid.*, 742. Cfr. K. Latte, in *Gnomon*, 7 (1931), pp. 133 s.

e inni veri e propri da recitarsi in determinate ore del giorno, ha dunque i suoi precedenti nell'antichità pagana. Si noti che la prima e la terza (cui si aggiungono la sesta e la nona) sono anche per i Cristiani ore di preghiera.

Che i vari tempi della giornata fossero punteggiati anche per gli antichi da preghiere di lode e di petizione agli dèi è confermato da un'epigrafe rinvenuta presso Atene e di qui trasportata già nel 1688 a Kassel in Germania, dove ancor oggi esiste nel locale Museo (*fig. 40*). (1) Si tratta di una stele marmorea sulla quale nel II o nel III secolo d. Cr. furono incisi e il celebre inno ad Igiea composto da Ariphron di cui ho parlato or ora e tre inni in onore di Telesforo, il piccolo dio incappucciato che ad un certo momento dell'età imperiale divenne compagno di Asclepio e di Igiea. (2) Di particolare importanza nel nostro caso è, però, un piccolo inno di sei esametri che precede l'inno ad Igiea ed è a sua volta preceduto dall'espressione augurale ἀγαθῇ τύχῃ. Esso è una preghiera mattutina ad Asclepio:

ἔγραιω, Παιήων Ἀσκληπιέ, κοίρανε λαῶν, |
Λητοΐδου σεμνῆς τε Κορωνίδος ἠπιόφρων | παῖ.
ὕπνον ἀπὸ βλεφάρων σκεδάσας, εὐχῶν | ἐπάκουε
σῶν μερόπων, οἳ πολλὰ γεγηθό|τες ἱλάσκονται
σὸν σθένος, ἠπιόφρων Ἀσ|κληπιέ, πρῶτον Ὑγείαν.
ἔγραιω καὶ τεὸν ὕ|μνον ἰήϊε καίκλυθι . χαῖρε.

« Déstati, o Paiàn Asclepio, signore dei popoli, benevolo figlio del Letoide e della veneranda Koronìs. Disperso il sonno dalle palpebre, ascolta le preghiere dei tuoi fedeli, i quali altamente lieti invocano, o benigno Asclepio, la tua potenza prima, Igiea. Déstati e — ièie — ascolta il tuo inno. Salve ». (3)

L'inno, certamente cantato di mattina e probabilmente da sacerdoti, intende svegliare il dio che, egli pure, ha dormito durante la notte. E il risveglio del dio sta sommamente a cuore ai fedeli, in quanto esso significa l'avvento della salute. Questo pensiero è, del resto, chiaramente espresso dal v. 5, in cui si stabilisce l'identità tra la « potenza prima » (σθένος . . . πρῶτον) di Asclepio e la persona di Igiea, determinando una oscillazione fra il con-

(1) *IG*, II/III² 4533. Cfr. P. Maas, *op. cit.*, pp. 151–154, tav. 3.

(2) Per il culto di Telesforo, cfr., ultimamente, M. Guarducci, in *Rend. Lincei*, 1972, pp. 365–370, tav. 1. Vedi anche vol. III, p. 205, nota 1.

(3) Ai vv. 1 e 6, la pietra presenta εγραιω, con la variante ortografica αι per ε e con ω al posto di ο. Al v. 4, ho tradotto μέροπες (propriamente: « uomini », o « mortali ») con « fedeli ». Per l'uso qui eccezionale di μέροπες, cfr. P. Maas, *op. cit.*, p. 153. Al v. 6, si scorge καικλυτι, con la grafia αι per ε e col *tau* corretto in un *theta* quadrato. Alla fine, il Maas corresse χαίρ<ων> (= « ascolta godendo ») (*loc. cit.*); ma χαῖρε sembra difendibile, quando si pensi che χαῖρε è normale chiusa degli inni greci di carattere sacro (cfr. A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 155 s.).

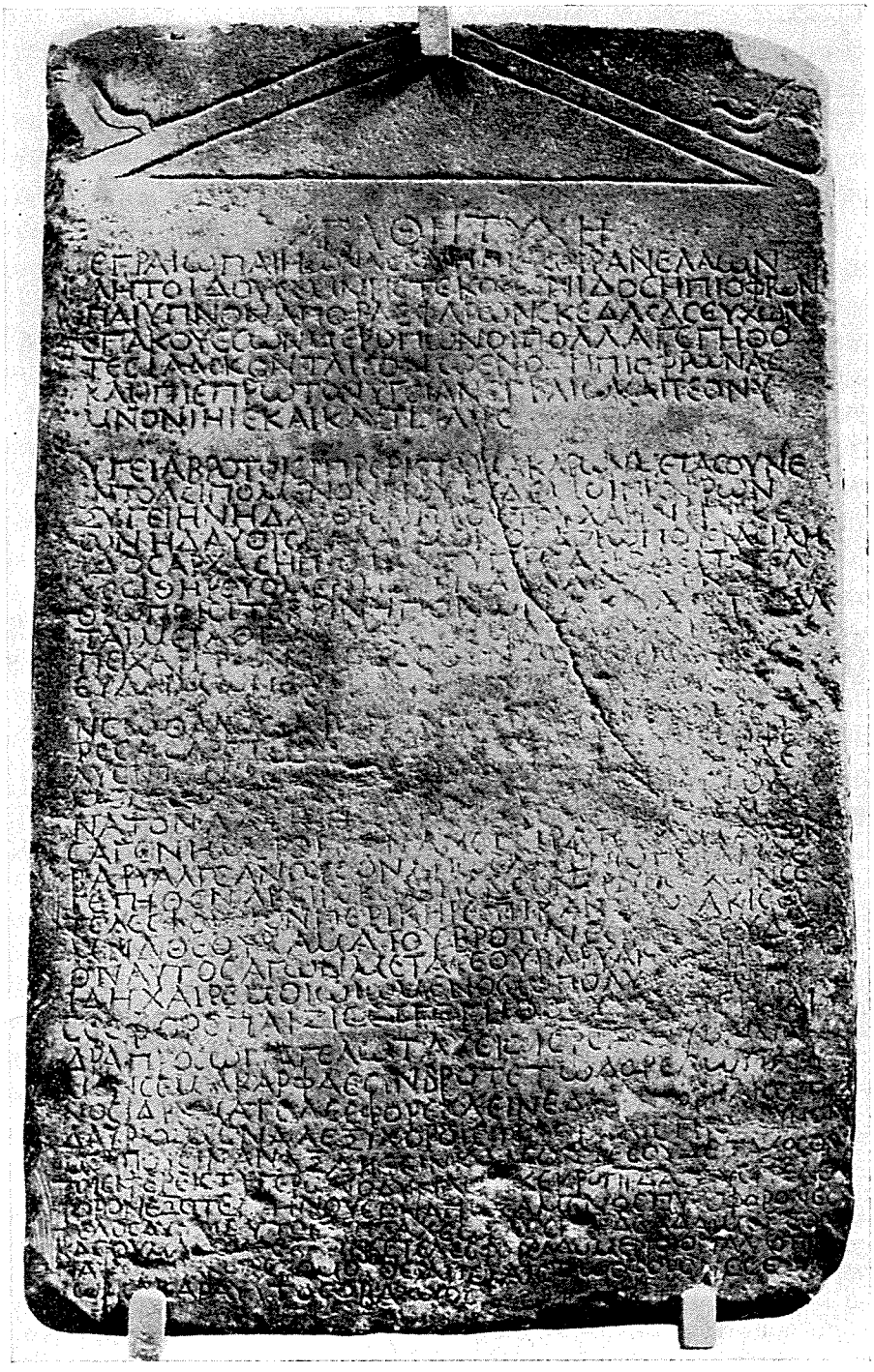


FIG. 40 – ATENE, ORA A KASSEL NEL MUSEO: STELE CONTENENTE CINQUE INNI SACRI (II o III SECOLO D. CR.)

cetto di 'salute' e il nome divino della compagna di Asclepio che della salute è personificazione. [1] Si noti altresì il valore attribuito alla gioiosa serenità (πολλὰ γεγηθότες) di coloro che invocano il dio. Sembra essere questa la premessa di una sua efficace protezione: « cor contento » — noi diciamo — « il ciel l'aiuta ». Quanto poi al luogo ed all'età in cui il piccolo inno possa essere stato composto, non si sarà lontani dal vero attribuendolo all'Attica e all'età imperiale, forse al II secolo d. Cr. [2]

Ma il gruppo più cospicuo di componimenti sacri conservatici dalle iscrizioni s'impernia sui nomi di Iside e di altre divinità egizie che le fanno corona. Di tale gruppo la parte principale consiste in quelle che, con termine di origine alessandrina, sono dette ἀρεταλογίαι : specie di « litanie » con cui si esaltavano le virtù divine (ἀρεταί) di Iside e dei suoi compagni. [3] Vi sono aretalogie in prosa ed in versi, le prime più antiche delle seconde.

Parlando — nel terzo volume — delle dediche votive, ho ricordato che a Cuma eolica, forse ancora in età augustea, un tale Demetrios figlio di Artemidoros, che portava il soprannome (*signum*) Thraseas, nativo di Magnesia sul Meandro, fece incidere nella pietra, quale *ex voto* a Iside, una già nota aretalogia in prosa che magnificava le virtù della dea. [4] Nel medesimo capitolo, trattando di letterati che offrirono agli dèi frutti del proprio ingegno, ho menzionato anche un tale che si firmò col soprannome Ligyris e che a Calcide, nella seconda metà del III secolo d. Cr., dedicò a Carpocrate e ad altri numi egizi un'aretalogia in prosa da lui composta per essi. [5]

Qui mi propongo di esaminare brevemente nel loro complesso questi ed altri analoghi componimenti e di ricercarne l'origine.

Patria delle aretalogie isiache sembra essere stata (e del resto è logico) l'Egitto.

(1) Cfr. GELLIUS, *Noctes Atticae*, 13, 23, 10, dove *Nerio Martis* equivale alla *vis et potentia e maiestas ... Martis*.

(2) Cfr. P. MAAS, *op. cit.*, p. 154. All'Attica dell'età imperiale (forse II secolo d. Cr.) appartiene anche un mutilo inno a Pallade Atena (R. S. STROUD, in *Hesperia*, 41, 1972, pp. 437–439, n. 80; D. PEPPAS DELMUSU – R. S. STROUD, in *Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν*, 6, 1973, pp. 293–295). L'attribuzione dell'inno ad Atena, già proposta da W. PEEK (in *Ath. Mitt.*, 67, 1942, p. 72, n. 126), è stata confermata dall'aggiunta di un nuovo frammento (cfr. D. PEPPAS DELMUSU – R. S. STROUD, *op. cit.*, p. 293). Il testo è stato nuovamente elaborato da W. PEEK, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 15 (1974), pp. 225–227.

(3) Per il significato di ἀρεταλογία, cfr. ultimamente Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden 1975, pp. 1–8.

(4) Vol. III, p. 80. Il dedicante discendeva forse da un omonimo cittadino di Magnesia ricordato in una epigrafe del II secolo av. Cr. (*I. Magnesia*, n. 104, l. 27; cfr. W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930, p. 122, nota 1).

(5) Vol. III, p. 83.

Dedicando in epoca augustea — a Cuma eolica — la sua aretalogia, Demetrios di Magnesia affermò che quel testo era stato copiato da una stele di Menfi, rizzata presso il santuario di Efesto (τάδε ἐγράφη ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει ἥτις ἕστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστιήωι). [1] Ci si aspetterebbe, veramente, che una siffatta stele fosse stata nel santuario menfitico della stessa Iside, fondato — secondo Erodoto — dal re Amasis [2] e rimasto, come sembra, oggetto d'intensa venerazione. [3] L'indicazione relativa al santuario di Efesto, cioè dell'egizio Ptah, non è però fuori luogo, perché, stando a Diodoro Siculo, proprio in quest'ultimo santuario Iside aveva la tomba. [4]

In contrasto con la tesi dell'origine menfitica è una notizia dello stesso Diodoro. Scrivendo nel I secolo av. Cr., egli afferma infatti di sapere che alcuni degli autori (τινὲς τῶν συγγραφέων) indicano le tombe di Iside e di Osiride a Nysa in Arabia, città donde verrebbe a Dioniso l'epiteto Νυσαῖος, e che su ciascuna delle due tombe sorgerebbe una stele iscritta in caratteri geroglifici. Sempre sulla fede dei suddetti anonimi autori, Diodoro riporta — naturalmente in trascrizione greca — le due epigrafi. [5] Ora, l'epigrafe che Diodoro attribuisce alla tomba di Iside contiene, salvo piccole varianti, per l'appunto la prima parte e la chiusa dell'aretalogia di Cuma, cioè di un testo che il dedicante Demetrios asserisce invece derivato dalla stele di Menfi. Sorge allora spontanea la domanda: Menfi o Nysa?

Fra le due ipotesi, credo non si possa esitare a preferire la prima. A parte la circostanza che l'esistenza di una Nysa di Arabia è molto discutibile, il racconto di Diodoro sembra intessuto di elementi convenzionali e però alquanto sospetti: il ricordo degli anonimi scrittori e il motivo, un po' troppo calzante, delle iscrizioni in caratteri geroglifici sulle tombe delle due divinità egizie. È invece del tutto verosimile che un'aretalogia isiaca sia esistita a Menfi, città egizia e, per di più, molto importante nella storia e nel culto.

Rinunciando a indagare sull'incerta origine del racconto di Diodoro, [6] è comunque ragionevole ammettere che l'esemplare di Cuma, a noi giunto nella sua integrità, rispecchi fedelmente l'archetipo egizio dell'aretalogia isiaca.

(1) Un richiamo alla stele di Menfi si trova anche all'inizio dell'inno a Iside rinvenuto ad Andro (v. sotto, p. 136; cfr. W. Peek, *op. cit.*, pp. 28, 30).

(2) Herodotus, 2, 176.

(3) Cfr. E. Kiessling, in *Archiv für Religionswiss.*, 15 (1953), pp. 33 s.

(4) Diodorus, 1, 22, 2. Cfr. E. Kiessling, *op. cit.*, p. 34.

(5) Id., 1, 27, 3–5.

(6) D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlin 1961 (= Abhandl. Sächs. Akad. Wiss., 53, 1), pp. 12 s., esprime la (incerta) ipotesi che il ricordo di Nysa presso Diodoro sia nato da una confusione avente come base il nome Dio-nysos e l'assimilazione di Dioniso ad Osiride.

Secondo alcuni studiosi, l'aretalogia esposta a Menfi sarebbe stata o un testo geroglifico o un testo, greco sì, ma tradotto da un testo geroglifico. Altri invece sostengono, a mio avviso più giustamente, che il testo sia stato fin dall'origine concepito e scritto in greco, pur non potendosi negare la presenza in esso di elementi egizi. In realtà, mettendo a confronto l'aretalogia di Menfi con certi testi geroglifici in onore di Iside a noi pervenuti, ci si accorge che, se esistono fra l'una e gli altri notevoli somiglianze, vi sono, d'altra parte, differenze profonde. (1) Di esse la più notevole consiste nel fatto che soltanto nella aretalogia si manifesta il pensiero — più propriamente greco — di Iside quale *inventrice* di beni che allietano l'umanità. Si direbbe, anzi, che autore dell'aretalogia di Menfi sia stato un Greco d'Egitto (forse un sacerdote di Iside) desideroso di grecizzare con quel suo componimento la massima dea egizia per introdurne il « vangelo » appunto nel mondo greco. In quel testo, Iside sembra infatti volersi manifestare a fedeli nuovi. Lo dice, fra l'altro, la formula martellante ἐγώ εἰμι (= « Io sono »), con la quale la dea stessa enumera via via le sue prerogative ed i suoi meriti. È l'antica e diffusissima formula della manifestazione divina, con la quale chi parla intende affermare il proprio diritto al rispetto e alla venerazione. (2)

A Iside, come ho detto e meglio dimostrerò fra poco, l'aretalogia di Menfi attribuisce la gloria di certe grandi invenzioni. Ora, l'inclusione della dea egizia nella sfera presumibilmente greca degli « inventori » (εὑρηταί), oltre ad essere (l'ho già rilevato) elemento utile ad ammettere la grecità del componimento, può anche aiutare a precisarne l'età. Il gusto degli εὑρηταί si affermò infatti specialmente nel III secolo av. Cr., e a quest'epoca si adatterebbe assai bene l'aretalogia di Menfi.

Questo testo si diffuse largamente nel mondo greco dell'età ellenistico-romana. Oltre la copia — quasi integra — di Cuma eolica (età augustea), se ne conoscono copie frammentarie a Tessalonica (I o II secolo d. Cr.) (3) e nell'isola di Ios (II o III secolo d. Cr.). (4) Vicine al modello di Menfi, pur non essendone copie, sono anche certe aretalogie esistenti negli

(1) Così conclude, giustamente, D. Müller un suo confronto fra le aretalogie isiache e due inni egizi (in caratteri geroglifici) di età greca esistenti nel tempio di Iside ad Assuan (D. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 88–90).

(2) Cfr. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4ª ed., Tübingen 1923, pp. 107–115, 217, 221 e nota 16; E. SCHWEIZER, *Ego eimi*, ecc., Göttingen 1939, specialmente pp. 27–30; J. BERGMAN, *Ich bin Isis*, ecc., Uppsala 1968 (= Acta Universitatis Upsaliensis, Hist. relig., 3).

(3) IG, X 2, 254.

(4) IG, XII 5, 14; W. DITTENBERGER, *Syll.*³, n. 1267. Un'edizione critica dei tre testi di Cuma, Tessalonica ed Ios, dai quali risulta in sostanza il testo originale di Menfi, fu data da R. HARDER, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, Berlin 1944 (= Abhandl. Preuss. Akad. Wiss., 1943, 14), pp. 18–59.

scritti ermetici [1] e la già citata aretalogia di Carpocrate a Calcide, opera di Ligyris. [2] Di grande interesse è poi l'aretalogia di Iside incisa in una mutila stele trovata a Maronea nella Tracia. [3] Il testo, redatto forse ancora nel II secolo av. Cr. da un ignoto autore che la dea aveva guarito dalla cecità, segue il modello egizio, arricchendolo però di elementi nuovi. Esso ha inoltre il pregio di essere, ch'io sappia, il più antico fra i testi di aretalogie isiache a noi finora pervenuti. [4]

L'aretalogia di Maronea presenta clausole metriche; ben presto però comparvero aretalogie redatte in veri e propri versi.

Limitandomi ai testi epigrafici, ricorderò sùbito l'inno di Andro. Questo carme, di cui restano i primi 178 esametri, fu ispirato da un'aretalogia in prosa risalente al testo di Menfi. [5] Noto già dal 1838, esso è databile al I secolo av. Cr. Al medesimo secolo appartengono anche quattro aretalogie in versi restituiteci dagli scavi del santuario di Iside a Madīnet Māḍī nel Faiyûm. [6] Incisi sui pilastri ai lati dell'ingresso, tutti e quattro i carmi sono chiusi dalla firma dell'autore: Ἰσίδωρος | ἔγραψε (= « Isidoros scrisse »). [7] Si noti che i legami fra il poeta ed Iside sono, ma forse per caso, impliciti nello stesso nome Isidoros. Del I secolo d. Cr. è invece un inno frammentario in onore di Iside rinvenuto a Gomphoi nella Tessaglia. [8]

(1) STOBAEUS, *Ecl.*, 1, 49, 44 s. (ed. C. Wachsmuth, I, Berolini 1884, pp. 385–414) (= A. J. FESTUGIÈRE, *Hermes Trismégiste*, IV, Paris 1954, pp. 21, 6 – 22, 10). Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, in *Mélanges Charles Picard*, Paris 1949, pp. 376–381 (= ID., *Études de religion grecque* cit., pp. 164–169).

(2) R. HARDER, *op. cit.*, pp. 7–18, figg. 1–2.

(3) Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden 1975. Cfr. F. LE CORSU, *Isis. Mythe et mystères*, Paris 1977, pp. 108–110.

(4) Un'importante invocazione a Iside in prosa contiene un papiro di Ossirinco databile all'inizio del II secolo d. Cr. (il testo è però del secolo precedente): B. P. GRENFELL – A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, XI, London 1915, pp. 190–220, n. 1380. Cfr. G. MANTEUFFEL, *De opusculis Graecis Aegypti e papyris, ostracis lapidibusque collectis*, Warszawa 1930, pp. 70–85, n. 2 (con alcuni emendamenti al testo). Lo stesso Manteuffel (pp. 86–99, nn. 3–6) riporta interessanti aretalogie dell'età imperiale desunte da papiri (n. 3: Imuthes–Asclepio; nn. 4–5: Serapide; n. 6: Apollo).

(5) *IG*, XII 5, 739; W. PEEK, *op. cit.*, pp. 3–116. La stele di Menfi vi è, anzi, ricordata (v. 4).

(6) *SEG*, VIII 2 (1938), 548–551; É. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, ecc., Paris 1969, n. 175, tavv. 105–108. Cfr. vol. III, p. 83, nota 2.

(7) Nel secondo carme, l'aoristo è sostituito dall'imperfetto ἔγραφε (= « scriveva »). Nulla si sa di preciso intorno alla persona di Isidoros.

(8) *SEG*, II (1924), 359; W. PEEK, *op. cit.*, pp. 133–136. Un inno ad Iside, che peraltro ci è noto soltanto dalla tradizione manoscritta, fu composto anche da Mesomedes, citaredo e poeta cretese fiorito intorno alla metà del II secolo av. Cr. e molto apprezzato dai contemporanei e dai posteri. Fra questi ultimi, lo tenne in grande onore il celebre Sinesio (fine del IV – inizio del V secolo). Per Mesomedes, cfr. W. VETTER, in PAULY–WISSOWA, *RE*, s. v. *Mesomedes* (a. 1931); P. MAAS, *op. cit.*, pp. 155 s. Per l'inno a Iside, tramandato da un codice della Biblioteca Vaticana (*Vat. Ottobon. gr.* 59, f. 32 *r*): A. DELATTE, in *Musée Belge*, 17 (1913), pp. 141 s.; K. HORNA, in *Sitzungsber. Akad. Wien*, 207, 1 (1928), pp. 12–18; W. PEEK, *op. cit.*, pp. 143–147 (con tutta la precedente bibliografia).

L'uso dell'aretalogia in versi si estese anche ad altre divinità della cerchia isiaca. Così, un inno ad Anubide del I secolo d. Cr. si conosce a Kios nella Bitinia; [1] e nell'Iseo di Cirene è tornata in luce un'aretalogia di Iside in trimetri giambici, dedicata nel 103 d. Cr. a Iside ed a Serapide da un custode del tempio (*neokòros*), di nome Ἀγαθὸς Δαίμων, che probabilmente l'aveva egli stesso composta. [2]

E ora, per dare un'idea di questa suggestiva categoria di documenti, vorrei presentarne un esempio.

La grande importanza dell'aretalogia di Cuma m'induce a trascriverla qui per intero, derogando una volta tanto dalla mia regola di non riportare per intero testi eccessivamente lunghi. L'insigne epigrafe cumana ci è pervenuta quasi completa, in una piccola stele di marmo sormontata da un frontoncino dentro il quale sboccia una rosetta a rilievo (*fig. 41*). I caratteri epigrafici (lo ripeto) sembrano dell'età augustea. I numeri da me segnati in margine indicano le frasi, non le righe dell'iscrizione. [3]

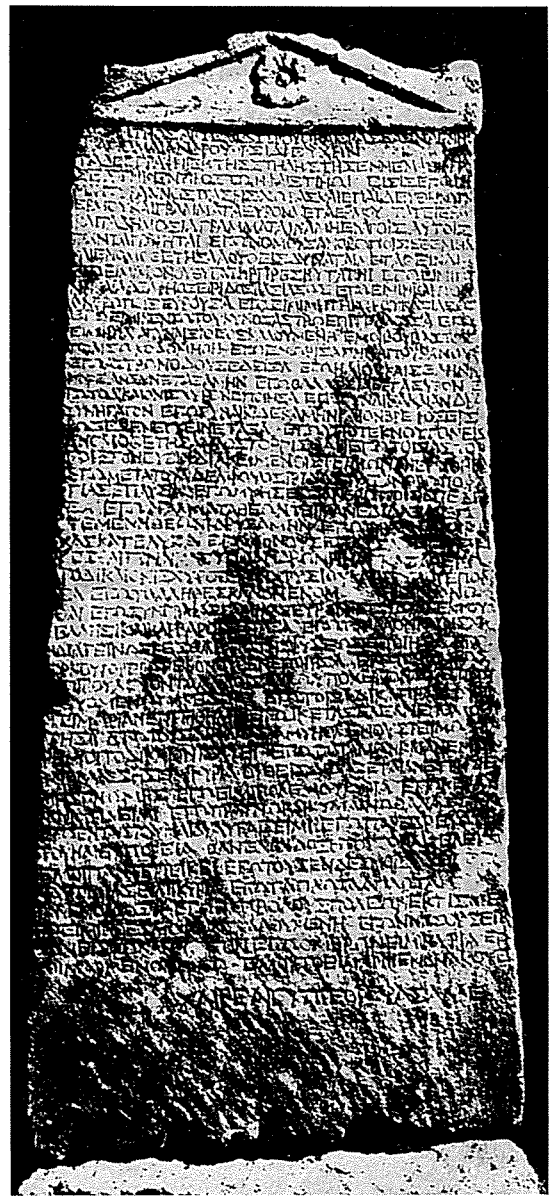


FIG. 41 – CUMA (EOLIDE ASIATICA): LA STELE CONTENENTE L'ARETALOGIA DI ISIDE (ETÀ AUGUSTEA)

(1) W. PEEK, *op. cit.*, pp. 137–142.

(2) G. OLIVERIO, in *Notiziario archeologico*, 4 (1927), pp. 209–211, tav. 32, 1; *SEG*, IX (1938), 192; W. PEEK, *op. cit.*, pp. 128–131. Cfr. vol. III, p. 83, nota 4.

(3) A. SALAČ, in *Bull. Corr. Hell.*, 51 (1927), pp. 378–383, n. 3, tav. 15; W. PEEK, *op. cit.*, pp. 120–125; *IG*, XII *Suppl.*, pp. 98 s., 14 A; R. HARDER, *op. cit.*, pp. 18–59; H. ENGELMANN, *Die Inschriften von Kyme*, Bonn 1976, pp. 97–108, n. 41 (a p. 97, bibliografia completa). Si notino, nel testo, l'incerto uso dello *iota* ascritto e le numerose varianti ortografiche.

1 Δημήτριος Ἀρτεμιδώρου ὁ καὶ Θρασέας Μάγνη[ς] | ἀπὸ Μαιάνδρου
Ἴσιδι εὐχήν. |
2 τάδε ἐγράφη{ι} ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει ἥτι|ς ἕστηκεν πρὸς
τῷ Ἡφαιστιήωι·
3 Εἶσις ἐγώ εἰ|μι ἡ τύραννος πάσης χώρας καὶ ἐπαιδεύθην ὑπ[ὸ]|Ἑρμοῦ
καὶ γράμματα εὗρον μετὰ Ἑρμοῦ, τά τε ἱερὰ | καὶ τὰ δημόσια
γράμματα, ἵνα μὴ ἐν τοῖς αὐτοῖς | πάντα γράφηται.
4 ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην | καὶ ἐνομοθέτησα ἃ οὐθεὶς δύναται
μεταθεῖναι. |
5 ἐγώ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη.
6 ἐγώ εἰμι γ[υ]|νὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσείριδος βασιλέως.
7 ἐγώ εἰμι ἡ καρπὸν | ἀνθρώποις εὑροῦσα.
8 ἐγώ εἰμι μήτηρ Ὥρου βασιλέως. |
9 ἐγώ εἰμι ἡ ἐν τῷ τοῦ Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα.
10 ἐγώ | εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη.
11 ἐμοὶ Βούβαστος | πόλις ᾠκοδομήθη.
12 ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ' οὐρανοῦ. |
13 ἐγὼ ἄστρων ὁδοὺς ἔδειξα.
14 ἐγὼ ἡλίου καὶ σελήνη[ς] | πορε⟨ί⟩αν συνεταξάμην.
15 ἐγὼ θαλάσσια ἔργα εὗρον.
16 ἐ|γὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα.
17 ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα | συνήγαγον.
18 ἐγὼ γυναικὶ δεκαμηνιαῖον βρέφος εἰς | φῶς ἐξενεγκεῖν ἔταξα.
19 ἐγὼ ὑπὸ τέκνου γονεῖς | ἐνομοθέτησα φιλοστοργεῖσθαι.
20 ἐγὼ τοῖς ἀστόρ|γως γονεῦσιν διακειμένοις τειμωρίαν ἐπέθηκα. |
21 ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσίριδος τὰς ἀνθρωποφα|γίας ἔπαυσα.
22 ἐγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἐπέδε[ι]|ξα.
23 ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τειμᾶν ἐδίδαξα.
24 ἐγὼ | τεμένη θεῶν ἱδρυσάμην.
25 ἐγὼ τυράννων ἀρ|χὰς κατέλυσα.
26 ἐγὼ φόνους ἔπαυσα.
27 ἐγὼ στέρ|γεσθαι γυναῖκας ὑπὸ ἀνδρῶν ἠνάγκασα.
28 ἐγὼ | τὸ δίκαιον ἰσχυρότερον χρυσίου καὶ ἀργυρίου ἐποίη|σα.
29 ἐγὼ τὸ ἀληθὲς καλὸν ἐνομο[θέ]τησα νομίζε[σ]|θαι.
30 ἐγὼ συνγραφὰς γαμικὰς εὗρον.
31 ἐγὼ διαλέκτους | Ἕλλησι καὶ βαρβάροις ἔταξα.
32 ἐγὼ τὸ καλὸν καὶ αἰσχρὸ[ν] | διαγεινώσκεσθαι ὑπὸ τῆς φύσεως ἐποίησα.

33 ἐγὼ | ὅρκου φοβερώτερον οὐθὲν ἐποίησα.
34 ἐγὼ τὸν ἀδίκως | ἐπιβουλεύοντα ἄλλοις {ἄλλῳ} ὑποχείριον τῷ
ἐπιβου|[λ]ευομένῳ παρέδωκα.
35 ἐγὼ τοῖς ἄδικα πράσσουσιν | τειμωρίαν ἐπιτίθημι.
36 ἐγὼ ἱκέτας ἐλεᾶν ἐνομοθ[έ]|τησα.
37 ἐγὼ τοὺς δικαίως ἀμυνομένους τειμῶ.
38 πα|ρ' ἐμοὶ τὸ δίκαιον ἰσχύει.
39 ἐγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων | [κ]αὶ θαλάσσης εἰμὶ κυρία.
40 οὐθεὶς δοξάζεται ἄνευ τῆς ἐ|μῆς γνώμης.
41 ἐγώ εἰμι πολέμου κυρία.
42 ἐγὼ κεραυ|νοῦ κυρία εἰμί.
43 ἐγὼ πραΰνω καὶ κυμαίνω θάλασσαν. |
44 ἐγὼ ἐν ταῖς τοῦ ἡλίου αὐγαῖς εἰμί.
45 ἐγὼ παρεδρεύω τῇ | τοῦ ἡλίου πορείᾳ.
46 ὃ ἂν ἐμοὶ δόξῃ, τοῦτο καὶ τελεῖτα[ι].|
47 ἐμοὶ πάντ' ἐπείκει.
48 ἐγὼ τοὺς ἐν δεσμοῖς λύω.
49 ἐγὼ | ναυτιλίας εἰμὶ κυρία.
50 ἐγὼ τὰ πλωτὰ ἄπλωτα ποι[ῶ, ὅ]|ταν ἐμοὶ δόξῃ.
51 ἐγὼ περιβόλους πόλεων ἔκτισα.
52 ἐ|γώ εἰμι ἡ Θεσμοφόρος καλουμένη.
53 ἐγὼ νήσσους ἐγ β[υ|θ]ῶν εἰς φῶς ἀνήγαγον.
54 ἐγὼ ὄμβρων εἰμὶ κυρία.
55 ἐγὼ | τὸ ἱμαρμένον νικῶ.
56 ἐμοῦ τὸ εἱμαρμένον ἀκούει. |
57 χαῖρε Αἴγυπτε θρέψασά με.

1 « Demetrios figlio di Artemidoros, detto anche Thraseas, di Magnesia sul Meandro, ad Iside in voto.
2 Quanto segue fu trascritto dalla stele in Menfi che sta presso il tempio di Efesto.
3 Iside io sono, la regina di ogni terra, e fui istruita da Ermete ed inventai con Ermete le lettere, le lettere sacre e le demotiche, affinché non si scrivesse ogni cosa con gli stessi (caratteri).
4 Io stabilii leggi agli uomini e legiferai precetti che nessuno può mutare.
5 Io sono figlia maggiore di Kronos.
6 Io sono sposa e sorella di Osiride re.
7 Io sono colei che inventò i frutti agli uomini.
8 Io sono madre di Horus re.
9 Io sono colei che sorge nella costellazione del Cane.

10 Io sono colei che presso le donne è chiamata dea.
11 Per me fu costruita la città di Bubastos.
12 Io separai la terra dal cielo.
13 Io indicai le vie degli astri.
14 Io stabilii il corso del sole e, insieme, della luna.
15 Io inventai le opere del mare.
16 Io feci salda la giustizia.
17 Io congiunsi la donna e l'uomo.
18 Io stabilii che la donna portasse alla luce il bambino all'inizio del decimo mese.
19 Io legiferai che i genitori fossero amati dalla prole.
20 Io stabilii punizione per i genitori disamorevoli.
21 Io, col fratello Osiride, posi fine alle antropofagie.
22 Io ammaestrai gli uomini nelle iniziazioni.
23 Io insegnai ad onorare le statue degli dèi.
24 Io fondai i sacri recinti degli dèi.
25 Io abbattei la potenza dei tiranni.
26 Io feci cessare le stragi.
27 Io ottenni che le donne fossero amate dagli uomini.
28 Io resi la giustizia più forte dell'oro e dell'argento.
29 Io legiferai che il vero fosse ritenuto bello.
30 Io inventai i contratti nuziali.
31 Io stabilii le lingue ai Greci e ai barbari.
32 Io feci sì che il bello e il brutto venissero distinti dalla natura.
33 Io feci sì che nulla fosse più terribile del giuramento.
34 Io consegnai come soggetto all'insidiato colui che ingiustamente insidia gli altri.
35 Io impongo punizione a coloro che commettono cose ingiuste.
36 Io legiferai che si avesse pietà dei supplici.
37 Io onoro quelli che giustamente si difendono.
38 Presso di me la giustizia ha vigore.
39 Io sono signora dei fiumi e dei venti e del mare.
40 Nessuno acquista fama senza il mio consenso.
41 Io sono signora della guerra.
42 Io sono signora del tuono.
43 Io calmo e agito il mare.
44 Io sono nei raggi del sole.
45 Io presiedo al corso del sole.
46 Ciò che a me sembra, questo anche si compie.
47 A me tutte le cose cedono.
48 Io sciolgo coloro (che sono) in catene.
49 Io sono signora della navigazione.
50 Io rendo innavigabili le (acque) navigabili quando a me sembri.
51 Io costruii mura di città.
52 Io sono colei che è chiamata Thesmophòros.

53 Io sollevai le isole dagli abissi alla luce.
54 Io sono signora delle piogge.
55 Io vinco il destino.
56 Me ascolta il destino.
57 Salute, o Egitto che mi nutristi ».

In questa aretalogia che, come ho spiegato, riproduce il modello di Menfi risalendo così, implicitamente, per lo meno al II secolo av. Cr., Iside si presenta nell'aspetto di nume universale; in quell'aspetto, cioè, nel quale i Greci amarono concepirla. Essa è sovrana del cielo, della terra e del mare; è protettrice degli uomini, ai quali concede il nutrimento e dei quali regola la vita personale, familiare e sociale; è regina degli agricoltori, ai quali ha insegnato a ricavare i frutti dalla terra; [1] è patrona dei naviganti, di cui sorveglia l'attività sull'infido elemento (uno dei suoi epiteti era appunto εὔπλοια); è amica delle donne, cui concede una felice gestazione, e in genere di tutti i mortali, che nobilita ispirando loro benevolenza verso i propri simili. Da indulgente patrona essa diviene però implacabile punitrice per chi osi trasgredire la sua volontà.

Ma forse non sarà inutile sottoporre l'aretalogia ad una più precisa analisi. Ne risulteranno così più chiari i motivi per i quali Iside divenne oggetto di alte lodi e stabilì tenacemente il suo culto in una vastissima zona del mondo mediterraneo.

A parte le frasi con cui la dea stessa enuncia la sua genealogia, descrive le sue funzioni nell'ordinamento della natura e definisce i nomi che le si dànno nel culto, Iside esalta le sue invenzioni, le sue leggi, i suoi insegnamenti, le sue ispirazioni di buoni pensieri, le sue iniziative, le cessazioni dei mali delle quali essa è causa, le salutari punizioni ch'essa infligge.

Le *invenzioni*, indicate col verbo εὗρον, costituiscono, come ho detto, nella personalità di Iside l'elemento più propriamente greco. Esse sono: la scrittura (3), [2] i frutti della terra (7), le opere nautiche (15), i contratti nuziali (30).

Le *leggi*, espresse dal verbo ἐνομοθέτησα, riguardano: le norme immutabili per l'umanità (4), l'amore dei figli verso i genitori (19), l'identificazione del vero e del bello (29), [3] la pietà verso i supplici (36). Al numero delle leggi si può aggiungere l'attribuzione delle lingue a Greci e barbari (31).

Gli *insegnamenti*, espressi rispettivamente dal verbo ἐπέδειξα e dal verbo ἐδίδαξα, si riferiscono alle iniziazioni (22) e al culto delle statue divine (23).

(1) Alla benefica piena del Nilo allude la frase 9. La stella Sirio (del Cane) dava infatti, sorgendo, inizio alla piena (cfr. H. ENGELMANN, *op. cit.*. p. 104).

(2) A Ermete, collaboratore di Iside, corrisponde in Egitto Thoth, « padre delle lettere » (cfr. PLATO, *Phaedr.*, 274 C).

(3) Cfr. PLATO, *Theaetet.*, 194 C.

Le *ispirazioni di buoni pensieri*, espresse dal verbo ἐποίησα (= « feci sì che ... »), riguardano il rispetto della giustizia (28) e del giuramento (33).

Le *iniziative* della dea sono la costruzione della città di Bubastos (11), [1] e la fondazione dei santuari (24) e delle mura di città (51).

Le *cessazioni dei mali* concernono l'antropofagia (21), le tirannidi (25), le stragi (26).

Le *punizioni* (τιμωρίαι) colpiscono i genitori disamorevoli (20) e gli uomini ingiusti (35).

L'accenno al dominio di Iside sul destino, cioè sulla morte (55 e 56), fu inteso da alcuni come aggiunta posteriore. Ma, in realtà, nulla impedisce di attribuirlo alla religiosità egizia. [2]

L'aretalogia è chiusa da un saluto (χαῖρε). Nei componimenti religiosi il saluto finale viene abitualmente rivolto dal fedele al nume. Qui invece Iside, che parla in prima persona, rivolge essa stessa un saluto all'Egitto che l'ha nutrita. Questa frase riecheggia nell'analoga frase che chiude l'aretalogia euboica di Carpocrate, di cui ho già parlato. [3] Anche l'aretalogia di Carpocrate, tanto vicina per struttura e stile alla nostra, termina infatti col saluto rivolto da Carpocrate alla città di Calcide, sua « madre e nutrice » (χαῖρε, Χάλκι, γενέτειρα ἐμὴ καὶ τροφέ).

Il lungo testo di Cuma dà veramente un'idea dell'altezza e della nobiltà che la Iside universale aveva raggiunte nell'Egitto dell'età ellenistica; altezza e nobiltà che la rendevano ormai capace di procedere alla conquista del mondo greco-romano.

BIBLIOGRAFIA: Per gli inni sacri: J. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, Oxonii 1925, *passim*; E. DIEHL, *Anthologia lyrica*, 2ª ed., II 6, Lipsiae 1941, pp. 108–139, 172–178; P. MAAS, *Epidaurische Hymnen*, Halle (Saale) 1933 (= Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, IX 5). Cfr. U. VON WILAMOWITZ – MOELLENDORFF, *Griechische Verskunst*, Berlin 1921(libro ricco di osservazioni e di spunti originali).

Per le aretalogie: W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930; R. HARDER, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, Berlin 1944 (= Abhandl. Preuss. Akad. Wiss., 14); D. MÜLLER, *Ägypten und die grieschischen Isis-Aretalogien*, Berlin 1961 (= Abhandl. Sächs. Akad. Wiss., 53, 1) (dove si trova un'amplissima bibliografia sull'argomento: pp. 93–96); Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden 1975. Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, in *Harvard Theol. Rev.*, 42 (1949), pp. 209–234 (= ID., *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 138–163).

(1) Bubastos (o Bubastis), città del Delta, fu sede veneratissima della dea-gatta Bastet, a un certo momento identificata con Iside.

(2) Cfr. H. ENGELMANN, *op. cit.*, pp. 107 s.

(3) V. sopra, p. 133.

GUARIGIONI MIRACOLOSE (*SANATIONES*)

Col termine *sanationes* gli studiosi sogliono indicare certe caratteristiche epigrafi che descrivono guarigioni più o meno clamorose attribuite all'intervento della divinità. Sono documenti che, oltre ad essere importanti per la storia della medicina, presentano anche un grande interesse religioso ed umano. Chi sfogli, ad esempio, la monografia che alle *sanationes* dedicò Rudolf Herzog [1] non tarderà a comprendere come sia ricca, varia e palpitante la materia ch'esse ci mettono sott'occhio.

Gli esempi finora noti di *sanationes* nel mondo greco appartengono tutti a santuari di Asclepio, il dio medico di origine tessalica, il quale, dopo avere avuto come suo principale carattere quello di nume oracolare, aveva assunto sempre più nettamente l'aspetto di risanatore. Non si può escludere tuttavia che *sanationes* esistessero anche in santuari di altre divinità risanatrici, quali Apollo, Anfiarao, le Ninfe, l'egizio Serapide. [2]

I santuari di Asclepio che finora ci hanno restituito testi di *sanationes* sono quello di Epidauro, il più celebre della Grecia continentale, quello di Lebena nell'isola di Creta, e quello di Roma. Non se ne conosce, almeno fino ad oggi, alcun esempio né per il santuario di Coo né per quello di Pergamo.

Gli antichi santuari delle divinità risanatrici, e in particolare di Asclepio, assunsero a un certo momento un carattere che, *mutatis mutandis*, può ricordare quello dei sanatorî e degli stabilimenti termali nell'età nostra. Impiantati di regola presso un'acqua sorgiva, che spesso era dotata di virtù medicamentose e sempre dava origine ad una folta vegetazione, questi santuari erano ovviamente frequentati da medici, che talvolta fondavano nel santuario stesso una scuola di medicina. Codesti medici, che non di rado erano sacerdoti del dio, secondavano con l'arte loro la fede religiosa dei

(1) R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931 (= *Philologus*, Suppl. 22, 3). Cfr. W. Peek, *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin 1963 (= Abhandl. Sächs. Akad. Wiss., 56, 3).

(2) Si conosce l'esistenza di libri in cui furono registrate miracolose guarigioni operate da Serapide (Artemidorus, *Oneirocrit.*, 4, 22; cfr. E. Peterson, *Εἷς Θεός*, Göttingen 1926, p. 219, nota 1).

malati; li accoglievano nel santuario e li curavano, mettendo in pratica le proprie cognizioni di medicina interna, di chirurgia, di ortopedia, ed anche la conoscenza delle piante salutari che il suolo delle felici regioni mediterranee forniva con tanta larghezza.

I resti monumentali degli edifici, i rilievi figurati, i testi epigrafici contribuiscono a rievocare davanti ai nostri occhi un quadro abbastanza nitido della vita che si svolgeva negli antichi santuari degli dèi guaritori e in particolare in quelli di Asclepio.

L'intervento del dio a favore dei malati si manifestava di solito in un apposito edificio, nel quale i malati stessi trascorrevano la notte. Qui, mentre essi giacevano nel sonno, il « dio » veniva a curarli, valendosi (ben si capisce) delle abili mani dei suoi ministri. Per avere un'idea di come le cose si svolgessero, è molto istruttiva la lettura di quella famosa pagina di Aristofane in cui il poeta descrive — nel 388 av. Cr. — la miracolosa guarigione di Pluto, il dio della ricchezza, dalla cecità che lo affliggeva, durante una notte da lui trascorsa nel santuario di Asclepio al Pireo. (1) Pluto — è vero — è un personaggio irreale, e parimente lo sono Asclepio, Iasò e Panàkeia, che il poeta introduce in mezzo ai malati; ma non c'è dubbio che molti particolari del quadro siano dipinti dal vero: la preparazione dei lettucci destinati agli infermi, lo spegnimento delle luci, l'ordine di mantenere il silenzio e di dormire, l'uso di strumenti medici, l'applicazione di vari rimedi, l'intervento dei serpenti sacri al dio nella cura dei malati, e via dicendo. (2) La singolare esperienza vissuta dai fedeli di Asclepio in attesa della guarigione ci appare comunque, anche nelle epigrafi che la ricordano, un intreccio di vero e di fantastico, una realtà che di continuo sfuma nelle forme vaghe e misteriose del sogno.

L'atto — che assumeva la dignità di un rito — del « giacere » in un santuario di Asclepio era generalmente chiamato dai Greci ἐγκαθεύδειν o ἐγκοιμᾶσθαι (= « giacere dentro », cioè dentro l'edificio che accoglieva i malati), e il rito stesso era detto ἐγκοίμησις. (3) Quanto poi all'edificio in cui il rito avveniva, esso poteva chiamarsi κοιμητήριον o ἐγκοιμητήριον (= « dormitorio »), ovviamente dall'azione di (ἐγ)κοιμᾶσθαι cui l'edificio era destinato, ma poteva anche assumere il nome di ἄβατον (o ἄδυτον), cioè di « (luogo)

(1) ARISTOPHANES, *Plut.*, 620–770; cfr. 411 s. Per il santuario di Asclepio al Pireo, v. sopra, pp. 16–18.

(2) Cfr. F. SARTORI, in *Atti e Memorie dell'Accad. Patavina*, 85 (1972–1973), p. 367 e nota 15.

(3) Oltre ἐγκαθεύδειν ed ἐγκοιμᾶσθαι, si usavano anche κατακλίνειν ed ἐγκατακλίνειν (questi due verbi ricorrono presso Aristofane: v. sopra). Per gli analoghi termini latini *incubare* e *incubatio*, v. sotto, pp. 161 e nota 4, 162.

non accessibile », nel quale infatti soltanto ai fedeli, ai medici e ai loro assistenti era lecito metter piede. (1)

Non sempre la guarigione avveniva lì per lì. Qualche volta il dio si limitava a dare consigli e a prescrivere cure; ma anche le prescrizioni e i consigli erano impartiti durante il benefico sonno nel santuario. I medici poi avranno pensato a rinfrescare la memoria dei fedeli e ad aggiungere i consigli loro.

Tra la folla dei malati che ricorrevano ad Asclepio v'erano talvolta anche persone sane. Queste ultime chiedevano l'aiuto del dio, appellandosi non già alle sue virtù risanatrici ma a quelle divinatorie. Non bisogna infatti dimenticare che Asclepio era in origine un nume oracolare.

I racconti dei « miracoli » di Asclepio sono pervenuti a noi o in cataloghi redatti dai sacerdoti dei rispettivi santuari o in testi di stele votive che i singoli « miracolati » dedicavano nell'àmbito dei santuari stessi.

Quanto ai cataloghi redatti dai sacerdoti, alcuni passi di questi medesimi cataloghi, rinvenuti — più o meno mutili — a Epidauro e a Lebena, informano che i redattori attingevano le loro notizie dalle tavolette votive (πίνακες, o πινάκια, o — a Lebena — σανίδες) lasciate nel santuario dai fedeli, riconoscenti al dio per la grazia ricevuta. Nelle tavolette, per la massima parte di legno, alcune però anche di argilla, l'epigrafe, tracciata col pennello o con lo stilo, doveva essere accompagnata da rappresentazioni figurate a vivaci colori. Tutti i muri del santuario (quelli, almeno, al riparo dalle intemperie) ne erano certamente guarniti. Non altrimenti ai nostri giorni certe chiese molto care alla devozione popolare hanno le pareti tappezzate di quadretti, che contengono o cuori d'argento o anche ingenue rappresentazioni del miracolo compiuto dalla Madonna o dal Santo protettore.

Quanto poi alle stele votive nelle quali si trova fissato — con epigrafi ed eventualmente con rilievi — il ricordo dei « miracoli », è ovvio ch'esse

(1) Il termine κοιμητήριον è attestato nel IV secolo av. Cr. in una epigrafe del santuario di Anfiarao ad Oropo (W. DITTENBERGER, *Syll.*[3], n. 1004, ll. 43 s.); ἐγκοιμητήριον ricorre a Beroia in Macedonia, in un testo del locale Asclepieo databile al 128 av. Cr. (A. M. WOODWARD, in *Ann. Brit. School Athens*, 18, 1911–1912, pp. 144 s., l. 4: ἐνκοιμητήριον), e poi nell'Asclepieo di Pergamo in un testo della prima metà del II secolo d. Cr. (M. WÖRRLE, in *Altertümer von Pergamon*, VIII 3 [*Die Inschriften des Asklepieions*], Berlin 1969, pp. 168 s., ll. 11 s., 18, 27: ἐγκοιμητήριον) e nell'Asclepieo di Epidauro in un'epigrafe del 224 d. Cr. (*IG*, IV 1[2], 127, ll. 7 s.: ἐνκοιμητήριον). Il termine ἄβατον è invece comune nel IV secolo av. Cr. ad Epidauro, nei cataloghi di *sanationes* (cfr. *IG*, IV 1[2], *Ind.* IX, s. v. *ἄβατον*), mentre ἄδυτον lo è nel II secolo av. Cr. nei cataloghi di Lebena (v. sotto, pp. 154 s.). Il medesimo termine compare anche ad Epidauro circa il 280 av. Cr. in uno dei poemetti di Isyllos (*IG*, IV 1[2], 128, v. 30). Per Isyllos, cfr. vol. III, p. 82.

dovranno essere attribuite ai fedeli più abbienti. È anche molto probabile che di esse pure avranno tenuto conto i sacerdoti nel redigere i loro elenchi.

Si noti infine che questi elenchi venivano incisi o direttamente sulle pareti del tempio (o dell'*abaton*), o su lastre marmoree da applicarsi alle pareti, o su apposite stele.

A Coo (l'ho già detto) non si conoscono, almeno finora, testi di *sanationes*. Si conosce però, in base a fonti letterarie, l'antica esistenza di *pinakes* votivi dedicati ad Asclepio. Eroda di Coo, fiorito nella prima metà del III secolo av. Cr., descrivendo in un celebre suo mimiambo la scena delle due fedeli che alle prime luci del giorno si aggirano nel santuario di Asclepio, parla di un *pinax* votivo che una di esse — Kokkale — depone presso la statua di Igiea. (1) Più che un comune *pinax*, una vera e decorosa stele era evidentemente quella che Antioco VIII re di Siria (125–96 av. Cr.) dedicò all'Asclepio di Coo facendovi eternare in versi una ricetta da lui stesso sperimentata contro il veleno dei serpenti. (2) Ai soliti *pinakes* si riferisce invece, più tardi, Strabone affermando ch'essi esistevano ai suoi tempi nel santuario. (3) Egli informa altresì che le cure di Asclepio descritte sugli *ex voto* (cioè sui *pinakes*) avrebbero validamente aiutato il grande Ippocrate a compiere i primi passi nello studio della medicina. (4) Tale notizia viene poi confermata da Plinio, il quale, attingendo da Varrone, precisa che Ippocrate, trascritti quei testi, ne avrebbe fatto tesoro per fondare la scienza « che si chiama clinica » (*quae clinice vocatur*), dopo avere egli stesso mandato in fiamme l'antico tempio del dio. (5)

A parte questa gratuita e maligna insinuazione, Strabone e Plinio, parlando del giovane Ippocrate che studia i *pinakes* nel patrio santuario di Asclepio, commettono — dal loro punto di vista — un piccolo *lapsus*. Poiché infatti il santuario cui essi alludono venne impiantato a Coo, nuova capitale dell'isola, nella seconda metà del IV secolo av. Cr. per probabile impulso del santuario di Epidauro, non è possibile che Ippocrate, nato nel 460 o nel 459, abbia potuto studiarvi i doni votivi: per la semplice ragione che quando egli morì quel santuario non esisteva ancora, e nemmeno doveva esistere la nuova città di Coo, fondata nel 366. (6)

(1) Herodas, *Mim.*, 4, 19 s.

(2) Galenus, *De antidotis*, 14, 183 s., 201 s. Cfr. R. Herzog, *Koische Forschungen und Funde*, Leipzig 1899, pp. 203 s., nota 1.

(3) Strabo, 8, 6, 15 (374).

(4) Id., 14, 2, 19 (657).

(5) Plinius, *Nat. Hist.*, 29, 4. Plinio non manca di rilevare che la fondazione di Ippocrate dette inizio ai lauti guadagni dei medici e dei loro collaboratori.

(6) Nel 366 Ippocrate sarebbe stato più che nonagenario (cfr. R. Herzog, *Die Wunderheilungen* cit., p. 141 e nota 5). Per l'influsso di Epidauro, cfr. Id., *Koische Forschungen* cit., pp. 173–178.

È invece possibile, anzi molto probabile, che a Coo sia esistito, nell'età d'Ippocrate, un più antico santuario di Asclepio: se non quello di cui, secondo la tradizione maligna, egli avrebbe incendiato il tempio, certo però un altro in una qualche parte dell'isola. (1) Lo dimostra la presenza a Coo della famiglia degli Asclepiadi, cui lo stesso Ippocrate appartenne. Proprio in questo più antico santuario il futuro medico può aver fermato l'attenzione sui variopinti ed istruttivi *pinakes*.

Comunque sia, è certo che lo straordinario ingegno di Ippocrate sollevò la medicina, dal basso livello di empirismo e di « miracolosità » in cui essa doveva trovarsi come altrove così anche a Coo, ad una grande altezza, cioè alla dignità di vera scienza. E forse proprio alla nobiltà della tradizione ippocratea e alla sua tenace persistenza in Coo si deve se qui sono ignote epigrafi di *sanationes*, quali invece si conoscono ad Epidauro, a Lebena, a Roma. Esse forse non vi furono mai, almeno da Ippocrate in poi. A Coo i medici, discepoli di Ippocrate e desiderosi di mantenere la medicina all'alto livello cui l'aveva portata il maestro, avranno certamente tenuto un registro dei casi clinici più interessanti, ma è difficile ammettere ch'essi fossero propensi a dare grande importanza al « miracolo » e quindi a redigere quei vivaci racconti in cui alla realtà s'intreccia di continuo il prodigio.

Analogo discorso potrebbe farsi per l'Asclepieo di Pergamo. Anche qui la mancanza di testi di *sanationes* può forse venir attribuita all'alto livello che, sempre grazie ad Ippocrate, la medicina aveva raggiunto in quel centro insigne quanto altri mai per arte e per cultura. (2)

a) *Epidauro.*

I più lunghi ed importanti testi di *sanationes* che finora conosciamo sono quelli di Epidauro.

In questa località dell'Argolide fioriva anticamente un santuario di Maleatas, dio locale dal nome d'incerta origine, che fu più tardi assimilato ad Apollo, divenendo suo epiteto (Apollo Maleatas). (3) Tale santuario ac-

(1) Si ammette, di solito, ch'esso sia stato nel demo di Isthmos (cfr. vol. II, pp. 410 s.).

(2) Per l'Asclepieo di Pergamo, cfr. E. OHLEMUTZ, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg–Aumühle 1940, pp. 123–158; CH. HABICHT, *Altertümer von Pergamon*, VIII 3 cit.

(3) La fusione tra Maleatas ed Apollo ebbe luogo non prima della fine del V secolo av. Cr. Lo dimostra la legge sacra rinvenuta nel santuario di Asclepio al Pireo (v. sopra, pp. 15 s.). In questa legge infatti, databile agli inizi del IV secolo, Μαλεάτης è ancora distinto da Ἀπόλλων; donde sembra potersi desumere che quando il santuario — filiale di Epidauro — venne fondato, cioè nel 421/0, anche ad Epidauro le due figure fossero distinte l'una dall'altra.

colse, nella seconda metà del VI secolo av. Cr., il tessalico Asclepio. Ciò avvenne o per affinità di caratteri divini o anche, forse, per qualche particolare circostanza che a noi sfugge. Fatto sta che il culto di Asclepio mise nel santuario di Epidauro così salde radici da sopraffare il culto precedente. Ciò non ostante, Apollo Maleatas non scomparve del tutto, ma conservò anzi il privilegio, sia pure formale, di esser nominato — nei documenti del santuario — prima di Asclepio.

Dopo aver preso possesso del santuario di Epidauro e avere vittoriosamente resistito — grazie al suo carattere « umanitario » — alle critiche ed agli attacchi dei sofisti contro il mondo degli dèi, Asclepio s'impose rapidamente non soltanto ai vicini abitanti dell'Argolide, ma anche ad altre città della Grecia. Assurto alla dignità di centro panellenico, il santuario di Epidauro fu in grado di stabilire, vicino e lontano, una serie di filiali. Anteriore al 422 av. Cr. è la filiale di Egina; [1] immediatamente posteriori al 421 sono le due sedi attiche del Pireo e di Atene; [2] del IV secolo sono le filiali di Coo, di Balagrai in Cirenaica, di Lebena nell'isola di Creta; del 291 è quella nell'Isola Tiberina della lontana Roma. [3]

La massima floridezza del culto di Asclepio ad Epidauro sembra cadere fra circa il 370 e i primi decenni del III secolo av. Cr. ed è accompagnata, naturalmente, da un'intensa attività edilizia. Parlando delle epigrafi di carattere pubblico e di quella vastissima categoria che, in esse, è costituita dai rendiconti e dagli inventari, ho avuto l'occasione di accennare ai rendiconti delle spese sostenute dagli Epidaurî per il rifacimento del tempio di Asclepio e per la costruzione di quell'elegantissimo edificio rotondo che si chiamava *Tholos* o *Thymele*. [4] Sono queste, per l'appunto, opere edilizie del IV secolo av. Cr.; accanto alle quali potrebbero essere ricordate altre costruzioni, fra cui emerge per grandiosità e bellezza il famoso teatro.

Al IV secolo appartengono anche le celebri stele contenenti i cataloghi delle *sanationes*. Visitando nel II secolo d. Cr. il santuario di Epidauro, Pausania vide codeste stele e le descrisse così: στῆλαι δὲ εἱστήκεσαν ἐντὸς τοῦ περιβόλου τὸ μὲν ἀρχαῖον καὶ πλέονες, ἐπ' ἐμοῦ δὲ ἓξ λοιπαί. ταύταις ἐγγεγραμμένα καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἐστιν ὀνόματα ἀκεσθέντων ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, προσέτι δὲ καὶ νόσημα ὅ τι ἕκαστος ἐνόσησε καὶ ὅπως ἰάθη· γέγραπται δὲ φωνῇ τῇ Δωρίδι. (= « Dentro il recinto sacro stanno (alcune) stele, più numerose in antico,

(1) Essa è già ricordata — nel 422 av. Cr. — da Aristofane nelle sue *Vespe* (122 s.). Per il santuario di Asclepio ad Egina, cfr. PAUSANIAS, 2, 30, 1.

(2) V. sopra, p. 16.

(3) V. sopra, p. 146; anche sotto, pp. 154, 160.

(4) Vol. II, pp. 272–276.

ma ai miei tempi solamente sei. In esse sono incisi i nomi degli uomini e delle donne curati da Asclepio e si indica inoltre la malattia di cui ciascuno soffrì e com'egli venne guarito. Le iscrizioni poi sono in dialetto dorico ». (1) Delle sei stele superstiti vedute da Pausania, quattro più o meno frammentarie furono rimesse in luce dagli scavi che a cominciare dal 1881 l'archeologo greco Panagiotis Kavvadias eseguì nel santuario. (2) Come Pausania afferma, si riportano in quelle stele i nomi di coloro che erano stati guariti da Asclepio, intessendo intorno ad ogni caso un piccolo e vivace racconto.

I cataloghi delle *sanationes* ebbero origine, come ho già spiegato, dallo spoglio degli *ex voto* che i malati lasciavano nel santuario, fra i quali, soprattutto, i *pinakes* di legno o di argilla. Questi dovevano essere, ad Epidauro, molto numerosi. Ancora nel I secolo av. Cr. Strabone, parlando di quel santuario, afferma ch'esso era costantemente pieno di ammalati e di *pinakes*, « nei quali si trovano iscritte le cure » (ἐν οἷς ἀναγεγραμμέναι τυγχάνουσιν αἱ θεραπεῖαι). (3) Fra il IV e il III secolo av. Cr., quando, come ho detto, i fedeli accorrevano al santuario di Asclepio da ogni parte della Grecia e insigni edifici vi andavano sorgendo, non desta certo meraviglia che i sacerdoti abbiano voluto compiere uno spoglio radicale delle pie tavolette e redigere poi — su decorose stele di pietra — un elenco di quei « miracoli » che costituivano la gloria del dio.

Riporterò ora alcuni esempi di racconti miracolosi.

In primo luogo, sarà bene fissare l'attenzione sull'inizio della prima stele (la meglio conservata), cioè sulla sua intestazione e sul primo racconto: (4)

θεός. τύχα [ἀγ]αθά.
[ἰά]ματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκλαπιοῦ.
[Κλ]εὼ πένθ' ἔτη ἐκύησε. αὕτα πέντ' ἐνιαυτοὺς ἤδη κυοῦσα
ποὶ τὸν
[θε]òν ἱκέτις ἀφίκετο καὶ ἐνεκάθευδε ἐν τῶι ἀβάτωι· ὡς δὲ τάχισ-
5 [τα] ἐξῆλθε ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἱαροῦ ἐγένετο, κόρον ἔτεκε, ὃς εὐ-

(1) Pausanias, 2, 27, 3.

(2) *IG*, IV 1², 121–124; R. Herzog, *Die Wunderheilungen* cit., pp. 1–35; G. Delling, *Antike Wundertexte*, Berlin 1960 (= Kleine Texte, 79), pp. 20–24, n. 24 (= *IG*, IV 1², 121–123).

(3) Strabo, 8, 6, 15 (374). È il medesimo passo in cui Strabone attesta l'esistenza di *pinakes* nel santuario di Coo (v. sopra, p. 146).

(4) *IG*, IV 1², 121, ll. 1–9; R. Herzog, *Die Wunderheilungen* cit., pp. 8 s., 71; G. Delling, *op. cit.*, p. 20. Una fotografia della stele è riprodotta da W. Peek, *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin 1969 (= Abhandl. sächs. Akad. Wiss., 60, 2), tav. 11, fig. 17.

[θ]ὺς γενόμενος αὐτὸς ἀπὸ τᾶς κράνας ἐλοῦτο καὶ ἅμα τᾶι ματρὶ [π]εριῆρπε. τυχοῦσα δὲ τούτων, ἐπὶ τὸ ἄνθεμα ἐπεγράψατο· « οὐ μέγε-[θο]ς πίνακος θαυμαστέον, ἀλλὰ τὸ θεῖον / πένθ' ἔτη ὡς ἐκύησε ἐγ γαστρὶ Κλεὼ βάρος ἔστε / ἐγκατεκοιμάθη καί μιν ἔθηκε ὑγιῆ ».

« Dio. Buona fortuna. Guarigioni di Apollo e di Asclepio. Kleò fu incinta per cinque anni. Costei, incinta già da cinque anni, venne supplice al dio e giaceva nell'*abaton*. Non appena ne fu uscita e si trovò fuori del santuario, partorì un bambino, il quale appena nato si lavava da sé alla fontana e andava in giro con la madre. Avendo ottenuto questi (favori), essa fece scrivere sul ricordo votivo: ' Non la grandezza della tabella è degna di ammirazione, ma lo è la divinità. Per cinque anni infatti Kleò portò un peso nel ventre, fino a che giacque (nell'*abaton*) e (il dio) la rese sana ' ».

In testa alla stele sono le due comuni espressioni augurali: « dio, buona fortuna ». Segue il titolo di tutta l'epigrafe: « guarigioni di Apollo e di Asclepio »; donde risulta che il merito delle guarigioni viene attribuito anche all'antico Apollo, e che anzi, come ho già detto, ad Apollo si concede, *honoris causa*, la precedenza. (1) Sùbito dopo ha inizio la serie delle *sanationes*, ciascuna delle quali è preceduta da un titolo.

La prima, che qui consideriamo, si riferisce a quel comunissimo argomento che è la maternità. Il caso di Kleò è peraltro eccezionale: una gravidanza di ben cinque anni che si risolve felicemente dopo il sonno nell'*abaton*. Come spiegare lo straordinario « miracolo »? Il nòcciolo del racconto è nel breve epigramma (due esametri e un pentametro) che si leggeva sul *pinax* votivo e che il redattore della *sanatio* fedelmente riportò. Avendo sott'occhio il solo *pinax*, un *pinax* (lo afferma l'epigramma) di grandezza insolita, ma probabilmente con una immagine poco significativa, il redattore sapeva soltanto che la donna si chiamava Kleò e che per cinque anni aveva sofferto di un peso interno (βάρος) da cui Asclepio l'aveva liberata. Il verbo κυεῖν (l. 8), che può significare sia una vera sia una falsa gravidanza, fu probabilmente causa dell'equivoco. Inteso nel primo senso, esso poteva benissimo dar luogo al vivace racconto del « miracolo », coi particolari che lo avvaloravano. La donna che esce dal santuario e che, uscitane, dà alla luce il bambino è un motivo suggerito dalla nota legge di Epidauro che vietava di nascere e di morire nel santuario di Asclepio. (2) Il bambino che, appena nato, si lava da sé alla fontana e passeggia con la madre è un'altra gratuita ma necessaria aggiunta. Ammessa infatti una vera gravidanza di cinque anni,

(1) V. sopra, pp. 147 s.
(2) Cfr. PAUSANIAS, 2, 27, 1.

bisognava pure che il bimbo si comportasse in maniera diversa dai comuni neonati. (1)

Con giustificabile prudenza, non si specificano le cure prodigate da Asclepio a Kleò per liberarla dal quinquennale peso. Di cure si parla invece diffusamente in tante altre *sanationes*, spesso adattando il ricordo di quelle cure alle apparenze del sogno. Asclepio, coadiuvato dai suoi assistenti (ὑπηρέται), agisce, a seconda dei casi, più o meno energicamente. Egli fa, ad esempio, immobilizzare un malato di ulcera (ἕλκος) che — terrorizzato dall'imminente operazione — voleva prendere la fuga, gli taglia e gli ricuce il ventre, lasciando poi sul pavimento dell'*abaton* un lago di sangue; maneggia la scopa per scacciare un esercito di pidocchi dal corpo denudato di un certo Kleinatas tebano; unge con un farmaco la testa pelata di un calvo — Heraieus di Mitilene — che, per quella calvizie in contrasto con la foltissima barba, era divenuto lo zimbello di tutti. (2)

Grande era la bravura di Asclepio, tanto grande ch'egli guariva perfino cose inanimate. Lo dimostra il brillante racconto del vaso (κώθων): (3)

79 Κ ώ θ ω ν. σκευοφόρος εἰ[ς τὸ] ἱαρ[ὸν] ἔρπων, ἐπεὶ ἐγένετο περὶ τὸ δε-
80 καστάδιον, κατέπετε · [ὡς δὲ] ἀνέστα, ἀνῶιξε τὸγ γυλιὸν κα[ὶ ἐ]πεσκό-
πει τὰ συντετριμμένα σκ[ε]ύη · ὡς δ' εἶδε τὸγ κώθωνα κατε[αγ]ότα,
ἐξ οὗ ὁ δεσπότας εἴθιστο [π]ίνειν, ἐλυπεῖτο καὶ συνετίθει [τὰ] ὄ-
στρακα καθιζόμενος. ὁδο[ι]πόρος οὖν τις ἰδὼν αὐτόν · τί, ὦ ἄθλιε, [ἔ]-
φα, συντίθησι τὸγ κώθωνα [μά]ταν ; τοῦτον γὰρ οὐδέ κα ὁ ἐν Ἐπιδαύ-
85 ρῳ Ἀσκλαπιὸς ὑγιῆ ποῆσαι δύναιτο. ἀκούσας ταῦτα ὁ παῖς συν-
θεὶς τὰ ὄστρακα εἰς τὸγ γυλιὸν ἦρπε εἰς τὸ ἱερόν · ἐπεὶ δ' ἀφίκε-
το, ἀνῶιξε τὸγ γυλιὸν καὶ ἐξαιρεῖ ὑγιῆ τὸγ κώθωνα γεγενημέ-
νον, καὶ τῶι δεσπόται ἡρμάνευσε τὰ πραχθέντα καὶ λεχθέ{ε}ντα · ὡ-
ς δὲ ἄκουσ', ἀνέθηκε τῶι θεῶι τὸγ κώθωνα.

« V a s o. Uno (schiavo) portatore di bagagli mentre si dirigeva verso il santuario, giunto al cippo dei dieci stadi, cadde in terra. Rialzatosi, aprì il sacco e ispezionava le suppellettili rotte. Quando poi vide in frantumi il vaso da cui il padrone era solito bere, si doleva e sedutosi cercava di ricomporre i cocci. Un

(1) Per altri casi di false gravidanze, cfr. R. Herzog, *op. cit.*, pp. 71–73. Diversa è la gravidanza di tre anni cui si riferisce la prossima *sanatio* (ll. 9–22): qui, la donna aveva chiesto al dio di concepire una bambina, omettendo però di domandare che le fosse concesso di partorirla.

(2) *IG*, IV 1², 122, ll. 38–49; 121, ll. 122–125.

(3) *IG*, IV 1², 121, ll. 79 – 89; R. Herzog, *op. cit.*, pp. 12 s., 129; G. Delling, *op. cit.*, p. 22; W. Peek, *loc. cit.*

viandante allora, vedutolo: ' Perché, o disgraziato — disse — cerchi invano di rimettere insieme il vaso? Questo infatti neppure l'Asclepio di Epidauro potrebbe risanarlo '. Udito ciò il servo, dopo avere riposto i cocci nel sacco, andava al santuario. E poiché vi giunse, aprì il sacco, ed ecco ne toglie il vaso risanato; ed annunciò al padrone le cose fatte e dette. E quello, uditele, dedicò il vaso al dio ».

La scena è descritta con straordinaria freschezza. Sembra quasi di vederlo il povero portatore che, seduto sul bordo della via, presso il cippo che indica la distanza di dieci stadi (δεκαστάδιον) [1] dal santuario, s'ingegna di ricomporre i cocci del vaso, presentendo i rabbuffi che gli verranno dal padrone. Sembra poi di sentire le parole dell'altro personaggio che sopraggiunge: il viandante curioso e scettico, il quale non arriva a immaginare che Asclepio abbia tanto potere. Ma il dio vuol consolare gli afflitti e confondere gli increduli; il vaso rotto esce dal sacco perfettamente risanato, e il suo padrone lo offre in voto al dio. L'edificante racconto sarà stato probabilmente imbastito intorno ad un vaso votivo che davvero esisteva nel santuario. Ma lo spunto del vaso rotto e miracolosamente risanato non è un *unicum*. Si potrebbero infatti citare molti esempi di leggende, anche cristiane, che lo riportano, variandolo con particolari più o meno fantastici. [2] Quanto poi all'aspetto del vaso che a noi interessa, si è creduto di poter affermare che i Greci dessero il nome di κώθων a un recipiente di forma schiacciata: quello, in sostanza, che noi chiamiamo « borraccia ». [3] Questa ipotesi, però, resta molto incerta. Si conosce anzi un vasetto attico databile all'inizio del V secolo av. Cr., il quale presenta la forma di un boccalino (assai diversa, perciò, da quella della borraccia) e reca sotto il piede una chiarissima epigrafe che lo definisce come κόθων. [4]

Oltre che guarire, Asclepio, dio originariamente oracolare, sapeva anche dare — durante un sogno nell'*abaton* — ottimi consigli. Fra essi, alcuni miravano a porre il fedele sulle tracce di un oggetto smarrito. È interessante, a questo proposito, il responso dato ad un tale, giunto dalla non lontana località argolica di Halieis, il quale aveva smarrito non già un oggetto qualunque ma addirittura suo figlio: [5]

(1) Dieci stadi equivalgono a km. 1,776.

(2) Cfr. R. Herzog, *op. cit.*, p. 129.

(3) P. Mingazzini, in *Arch. Anz.*, 1967, pp. 344–361.

(4) Cfr. I. Scheibler, *ibid.*, 1968, pp. 389–393; M. L. Lazzarini, in *Arch. Class.*, 25–26 (1973–1974), pp. 365–369, tav. 76, 1 e 3.

(5) *IG*, IV 1², 122, ll. 19–26; R. Herzog, *op. cit.*, pp. 16–18, 113 s.; G. Delling, *op. cit.*, p. 23.

19 [ὑ]π[ὸ π]έτραι παῖς Ἀριστόκριτος Ἁλικός. οὗτος
20 ἀποκολυμ[βάσ]ας εἰς τὰν θά[λασ]σαν ἔπειτα δενδρύων εἰς τόπον ἀφίκετο
ξηρόν, κύκ[λωι] πέτραις περ[ιεχό]μενον, καὶ οὐκ ἐδύνατο ἔξοδον οὐδεμί-
αν εὑρεῖν. [με]τὰ δὲ τοῦτο ὁ πατ[ὴρ α]ὐτοῦ, ὡς οὐθαμεὶ περιετύγχανε μασ-
τεύων, παρ' Ἀ]σκλαπιῶι ἐν τῶι ἀ[βάτ]ωι ἐνεκάθευδε περὶ τοῦ παιδὸς καὶ ἐ-
νύπνιον ε[ἶ]δε· ἐδόκει αὐτὸν ὁ θ[εὸς] ἄγειν εἴς τινα χώραν καὶ δεῖξαί οἱ δ[ι]-
25 ότι τουτ[ε]ῖ ἐστι ὁ ὑὸς αὐτοῦ. ἐξε[λθὼ]ν δ'ἐκ τοῦ ἀβάτου καὶ λατο-μήσας τὰ[ν]
πέτραν ἀ[ν]ηῦρε τὸμ παῖδα ἑβδεμα[ῖο]ν.

« Sotto una roccia il fanciullo Aristokritos di Halieis. Costui, essendo uscito a nuoto nel mare, poi, nel tuffarsi, giunse in un luogo asciutto circondato di rocce, e non poteva trovare alcuna via di uscita. Dopo ciò, il padre suo, poiché cercandolo non lo incontrava da nessuna parte, presso Asclepio nell'*abaton* si poneva a giacere (chiedendo) del fanciullo, e vide un sogno. Gli sembrava che il dio lo conducesse in un certo luogo e gli mostrasse che lì era suo figlio. Uscito poi dall'*abaton* e avendo tagliato la roccia, trovò il fanciullo dopo sette giorni ». (1)

Il raccontino è intessuto, come si vede, di elementi fantastici: l'approdo del fanciullo, dopo un tuffo in mare, ad un misterioso luogo circondato di rocce, il ritrovamento del fanciullo (ancora vivo, s'intende) dopo sette giorni, la necessità impostasi al padre di aprire col piccone la via fra le rocce che tengono suo figlio prigioniero. Il motivo dell'oggetto trovato, o ritrovato, compare in altri racconti di Epidauro e largamente anche altrove nelle leggende popolari. Vi sono altresì racconti cristiani che parlano, come nel caso nostro, di persone miracolosamente rintracciate. (2)

Ho già detto che le liste delle *sanationes* risultavano ad Epidauro e altrove dallo spoglio degli *ex voto*: non soltanto dei *pinakes* di legno o di argilla vivacemente colorati, ma anche — molto probabilmente — delle stele marmoree offerte dai fedeli più ricchi. (3) Di queste ultime alcune, databili ad età più recente che non i cataloghi delle *sanationes*, sono state rin-

(1) Il verbo δενδρύειν (l. 20) ha qui il valore di δενδρυάζειν, nel senso che gli attribuisce l'*Etymologicon Magnum* (256, 4): σημαίνει (*scil.* δενδρυάζειν) καὶ τὸ καθ' ὕδατος δύεσθαι (= « significa anche il tuffarsi sott'acqua »).

(2) Cfr. R. Herzog., *op. cit.*, p. 114.

(3) V. sopra, pp. 145 s.

venute nel santuario di Epidauro. [1] Esse sono, in sostanza, da considerarsi dediche votive di privati, ma i tratti delle rispettive epigrafi in cui si racconta la guarigione operata dal dio e si descrivono le cure da lui prescritte riflettono senza dubbio i suggerimenti dei sacerdoti e si allineano perciò ai testi dei cataloghi. Documenti di questo genere, in cui narrazioni di « miracoli » di Asclepio vengono incastonate nelle dediche votive, ci sono stati restituiti anche dall'Asclepieo di Lebena. [2]

b) *Lebena.*

In questa località di Creta, situata sulla costa del Mare Libico, a mezzogiorno di Gortina, fiorì un santuario di Asclepio che, o direttamente o indirettamente, fu filiale del santuario di Epidauro. Una mutila epigrafe rinvenuta a Lebena e databile al II secolo av. Cr. [3] farebbe ritenere che il culto di Asclepio fosse giunto direttamente da Epidauro a Lebena, e qui si fosse impiantato sopra un culto più antico di Acheloo e delle Ninfe. Viceversa, Pausania afferma nella sua *Periegesi* che il santuario di Lebena fu filiale del santuario cirenaico di Balagrai, filiale però — a sua volta — del santuario di Epidauro. [4] Comunque sia, l'Asclepio di Lebena ebbe stretta relazione con l'Asclepio di Epidauro, e la fondazione della filiale cretese avvenne (lo deduciamo dalle epigrafi) nel IV secolo av. Cr., cioè proprio nel periodo in cui il santuario di Epidauro raggiunse il colmo delle sue fortune. Anche a Lebena il culto del dio risanatore s'imperniò, naturalmente, intorno ad una polla di acqua sorgiva: la medesima sorgente che ancora oggi disseta gli abitanti del luogo e genera intorno a sé — sull'arida costa — una piccola oasi di verde.

Gli scavi eseguiti a Lebena dalla Missione Archeologica Italiana hanno rimesso in luce testi di un catalogo di *sanationes*. Essi erano incisi nelle pareti dell'edificio in cui avveniva, durante il sonno, la cura dei malati e che a Lebena (lo sappiamo dai testi stessi) [5] era chiamato ἄδυτον. I loro caratteri epigrafici ci riportano al II e al I secolo av. Cr. Da uno dei testi apprendiamo poi che l'incisione delle *sanationes* nelle pareti dell'*adyton* era

(1) *IG*, IV 1², 125–127, 440 (in latino). Cfr. R. Herzog, *op. cit.*, pp. 43–45, 91, 94, 108 s., 136, 144.

(2) V. sotto, p. 156. Una di esse sarà da me riportata per intero.

(3) *I. Creticae*, I, xvii 7.

(4) Pausanias, 2, 26, 9. Cfr. G. Pugliese Carratelli, in *Maia*, 16 (1964), p. 107 (il quale nega una diretta fondazione del santuario di Lebena per opera di quello di Epidauro, sottovalutando un poco — mi sembra — la testimonianza della suddetta epigrafe di Lebena che sembra parlare di un'origine diretta).

(5) *I. Creticae*, I, xvii 9, l. 9; 15, l. 7.

preceduta, come ad Epidauro, da uno spoglio delle tavolette votive, denominate a Lebena non πίνακες ma σανίδες. (1)

Scritte anch'esse nel dialetto locale, cioè in dorico, le *sanationes* di Lebena sono redatte in una forma più semplice rispetto a quelle di Epidauro. Si può rilevare inoltre che, mentre nei racconti di Epidauro l'opera del dio appare spesso volutamente circonfusa dall'atmosfera irreale del sogno, a Lebena l'azione divina è descritta con grande realismo: « il dio tagliò », « il dio applicò », « il dio ordinò », e così via.

Come esempio delle *sanationes* contenute nel catalogo di Lebena, valga questo brevissimo racconto: (2)

Δήμανδρον Καλάβιος Γορτύνιον ἰσ[χι-]
[α]λγικὸν γενόμενον προσέταξε ἀπο[μο-]
λὲν ἐς Λεβήναν ὅτι θεραπεύσειν, αἶ[ψα]
δ'εὐθόντα ἔταμε καθ' ὕπνον χὠγιὴς ἐ[γέ-]
νετο.

« (Asclepio) ordinò a Demandros figlio di Kalabis gortinio, sofferente di sciatica, di venire a Lebena, perché lo avrebbe curato. E appena fu venuto, lo tagliò durante il sonno, ed egli guarì ». (3)

Da questo e da altri testi di Lebena risulta che alla cura nell'*adyton* precedeva un consulto, che poteva aver luogo anche in assenza del malato. Così avvenne appunto nel nostro caso. Demandros, che si trovava a Gortina, aveva fatto evidentemente interrogare il dio intorno ai propri disturbi, incaricando del consulto un parente o un amico. Il dio accetta di curarlo e lo fa venire a Lebena. Immaginiamoci (sia detto *per incidens*) con quanta pena un malato di sciatica avrà percorso, o a piedi o a cavallo, dapprima in salita poi in discesa l'incomodo sentiero. Giunto finalmente al santuario, Demandros entra nell'*adyton* per il rituale sonno, e durante questo sonno il dio lo « taglia » e lo guarisce. Si vede che a quei tempi era in uso il sistema rudimentale, praticato ancora fino a qualche decennio fa dai contadini cretesi, di curare la sciatica mediante incisioni della pelle lungo le zone dolenti. Asclepio applica la cura e guarisce il malato.

Un'altra volta è il caso di un abitante di Lebena stessa, un certo Phalaris figlio di Euthychion. Costui aveva già toccato la cinquantina e ancora sospirava un erede. Recatosi a consultare il dio, quest'ultimo gli ordinò

(1) *Ibid.*, 8, ll. 3 s.

(2) *Ibid.*, 9, ll. 1–5.

(3) La particella ὅτι (l. 3) è usata qui per ὡς, e l'uso dipende dall'essere in altri casi ὡς adibito, viceversa, per ὅτι.

(προσέταξε) di mandargli la moglie. Giunta la donna nel santuario, essa viene introdotta nell'*adyton*. Qui il dio le applica una coppetta (σικύα) sul ventre e le comanda di andarsene in fretta. Dopo di che il maturo sposo ottiene il rampollo desiderato. (1)

Anche a Lebena, come ad Epidauro, i fedeli più ricchi cominciarono a un certo momento a far eternare nel marmo il racconto della propria guarigione, inquadrandolo nello schema di una dedica al dio. (2) Uno di codesti clienti di rango superiore fu un Romano, di nome Publio Granio Rufo, vissuto, a quanto sembra, nel I secolo av. Cr. Egli doveva essere un personaggio piuttosto notevole, tanto è vero che i Gortinî gli conferirono l'onore della prossenia. (3) Due epigrafi che lo riguardano sono state rinvenute nel santuario di Lebena. (4) Nell'una e nell'altra il cospicuo Romano lasciò il ricordo di cure prestategli da Asclepio, e ciò per ordine (κατ' ἐπιταγήν) del dio stesso. Una delle epigrafi, piuttosto mutila, parla di un insopportabile dolore ad una spalla. (5) Nell'altra invece, meglio conservata, si tratta di una tosse ostinata, che cedette alle sapienti cure di Asclepio (*fig. 42*): (6)

'Ασκληπιῶ[ι]
Πόπλιος Γράνιος [Ῥοῦφος]
κατ' ἐπιταγήν.
ἐκ διετίας βήσσοντά με ἀδ[ιαλεί]-
πτως, ὥστε σάρκας ἐνπύου[ς καὶ]
ἡμαγμένας δι' ὅλης ἡμέρας ἀ[πο]-
βάλλειν, vac. ὁ θεὸς ἐπεδέξατο θερ[α]-
πεῦσαι.
ἔδωκεν εὔζωμον νήστη τρώγειν,
εἶτα πεπερᾶτον 'Ιταλικὸν πείνειν,
πάλιν ἄμυλον διὰ θερμοῦ ὕδατος,
εἶτα κονίαν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς σποδοῦ
καὶ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος, εἶτα ᾠὸν καὶ
ῥητείνην, πάλιν πίσσαν ὑγράν,
εἶτα εἰρην μετὰ μέλιτος, εἶτα μῆλον
Κυδώ[νιον κ]αὶ πε̣π̣[λ]ίδα συνεψή-
[σαντα τὸ μὲν χύμα πεί]νειν τὸ δὲ μῆλον

(1) *I. Creticae*, I, XVII 9, ll. 6–11.
(2) V. sopra, pp. 145 s., 153 s.
(3) *I. Creticae*, IV 216.
(4) *Ibid.*, I, XVII 17–18.
(5) *Ibid.*, 18.
(6) *Ibid.*, 17. Cfr. G. DELLING, *op. cit.*, pp. 24 s., n. 26 (il quale ignora la pubblicazione in *Inscriptiones Creticae*).

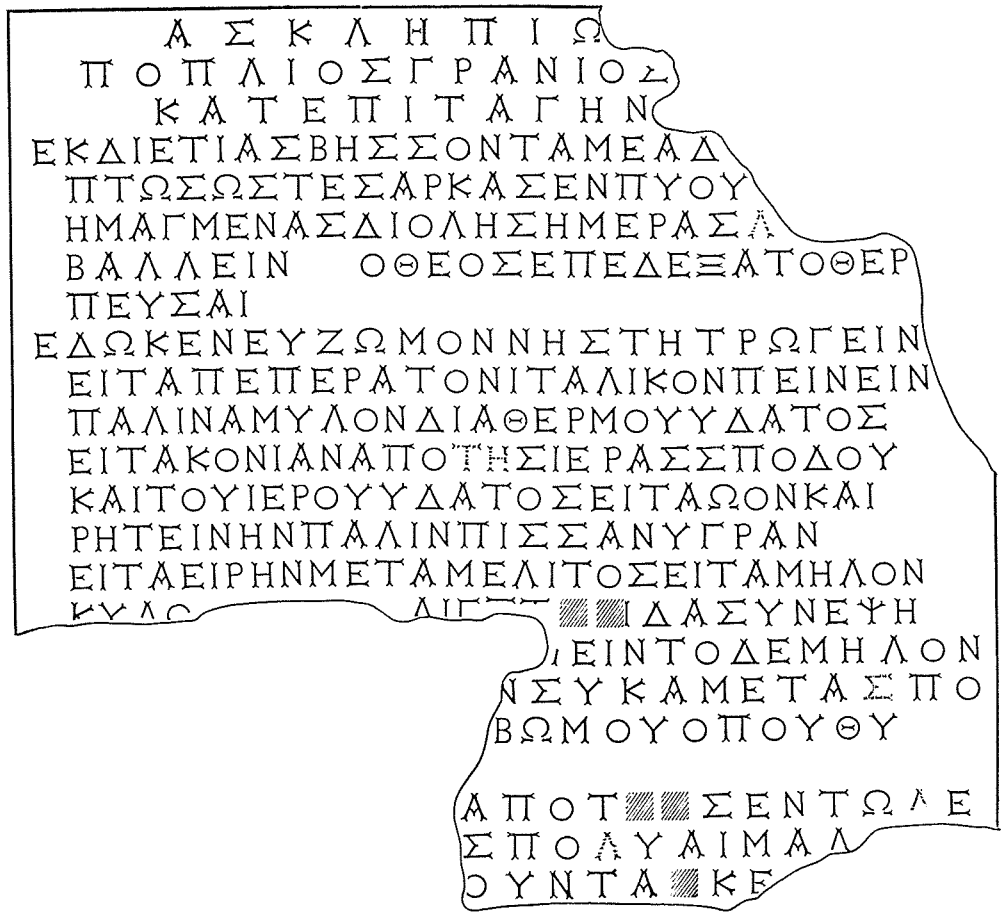


FIG. 42 – LEBENA (CRETA): LA *sanatio* DI P. GRANIO RUFO (I SECOLO AV. CR.)
(da *Museo Italiano*, 3, 1890, coll. 721 s., n. 170)

[τρώγειν, εἶτα τρώγει]ν σῦκα μετὰ σπο-
[δοῦ ἱερᾶς τῆς ἐκ τοῦ] βωμοῦ ὅπου θύ-
20 [ουσι τῷ θεῷ].
– –

« Ad Asclepio Publio Granio Rufo, per (suo) ordine. Il dio mi prese in cura dopo che da due anni tossivo continuamente, sì da emettere per tutto il giorno catarro infetto e sanguinolento. Mi dette da mangiare a digiuno della ruchetta, poi da bere (vino) pepato italico, quindi farina con acqua calda, poi un impasto di cenere sacra e di acqua sacra, poi un uovo e resina, e quindi pece liquida, poi giaggiolo con miele, poi, bollita una mela cotogna con *peplis*, (mi dette) da bere il decotto e da mangiare la mela, poi da mangiare fichi con cenere sacra tolta dall'altare su cui sacrificano al dio ... ». (1)

(1) Si legge inoltre, più giù, πολὺ αἷμα (= « molto sangue »).

Anche qui, come si vede, precede un consulto: il dio accetta di prendere in cura il malato (ll. 7 s.: ἐπεδέξατο θερ[α]πεῦσαι). Segue una minuta descrizione della terapia che, come sembra, portò il malato alla guarigione. Ci si può chiedere dove la cura sia stata prescritta: se nell'*adyton* durante il sonno rituale, o altrove. È probabile — io penso — che anche in questo caso l'azione si sia svolta nell'*adyton*; ma, pur ammettendo ciò, è necessario ritenere che gli addetti al santuario abbiano rinfrescato, e forse più di una volta, la memoria di Publio Granio Rufo. Non è infatti possibile ch'egli abbia imparato seduta stante una così complessa ricetta. (1)

I medicamenti prescritti sono vari, tutti più o meno direttamente suggeriti dalla farmacopea dell'epoca. Si notino i cibi emollienti come la farina, il miele e la mela cotta, le sostanze stimolanti nelle affezioni broncopolmonari come il vino pepato, la resina, la pece, e inoltre le piante salutari quali la ruchetta (*eruca*), il giaggiolo e la *peplis*. Per quanto riguarda il giaggiolo (εἴρην equivale a ἶριν), sappiamo da Plinio che la ἶρις, usata in medicina soprattutto nella sua varietà di *iris rufa*, veniva abitualmente associata al miele per combattere le malattie delle vie respiratorie. (2) Quanto poi alla *peplis*, da Plinio definita come equivalente alla *porcillaca* (e forse identificabile con la *Euphorbia peplis* di Linneo), risulta dallo stesso Plinio ch'essa era una vera panacèa e che, tra gli altri effetti, aveva anche un'azione purgativa. (3) Non mancano poi (è naturale) gli ingredienti sacri, come la cenere prelevata dall'altare del dio e l'acqua « sacra », cioè l'acqua della fonte intorno a cui, come ho detto, era nato il santuario. Una certa pratica di medicina risulta dalla lunga ricetta; è indubbio però che Asclepio l'avrà prescritta soltanto dopo aver constatato che il suo paziente possedeva uno stomaco di ferro. (4)

c) *Roma.*

Già nel 1547 l'erudito francese Giovanni Metellus copiò a Roma un'epigrafe greca contenente quattro racconti di guarigioni « miracolose» operate da un dio medico, affermando che quella lapide iscritta apparteneva in antico al tempio di Esculapio nell'Isola Tiberina. Nel 1704 la lapide si trovava ancora a Roma, nella collezione Farnese; poi se ne persero le tracce.

(1) Per ricette più o meno miracolose dettate nei santuari di Asclepio a Pergamo e di Serapide ad Alessandria, cfr. ARTEMIDORUS, *Oneirocrit.*, 4, 22.

(2) PLINIUS, *Nat. Hist.*, 20, 244; 21, 140; 26, 55.

(3) ID., *op. cit.*, 20, 210–215.

(4) Ad altre stele votive di privati si riferiscono, a Lebena, i frammenti *I. Creticae*, I, XVII, 19–20.

Soltanto nel 1962 essa fu ritrovata, per merito di Luigi Moretti, nei magazzini del Museo Nazionale di Napoli (*fig. 43*). [1] Evidentemente essa aveva seguìto la sorte della collezione Farnese che, com'è noto, passò appunto da Roma alla città vesuviana.

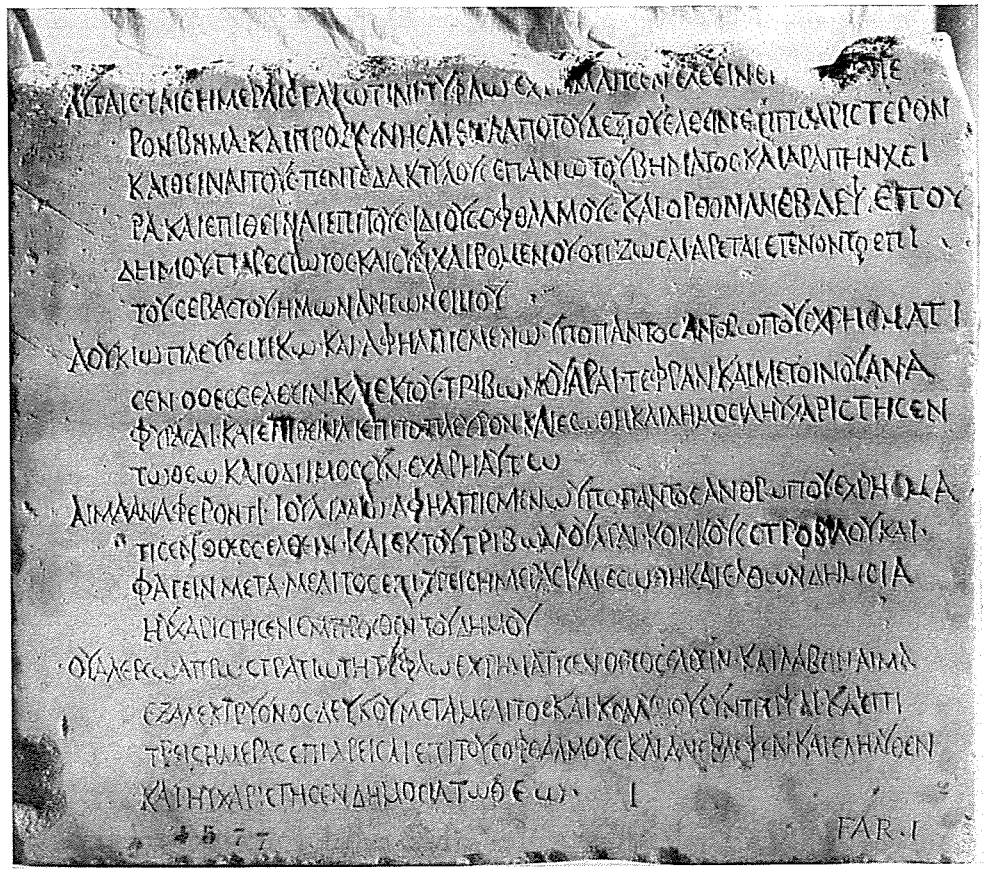


FIG. 43 – ROMA, ISOLA TIBERINA, ORA A NAPOLI, NEL MUSEO NAZIONALE: *sanationes* DI ESCULAPIO (PROBABILMENTE ETÀ DI CARACALLA, 211–217 D. CR.)

Della provenienza della lapide dall'Isola Tiberina è difficile dubitare. Ivi, nel breve lembo di terra emergente dal fiume, arricchito da una vena d'acqua [2] e verde di alberi, si trovava infatti il massimo santuario romano di Asclepio, anzi, poiché siamo a Roma, di Esculapio. Lo dimostrano le

(1) *IG*, XIV 966; W. DITTENBERGER, *Syll.*[3], n. 1173, e specialmente L. MORETTI, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I, Romae 1968, n. 148 (dove si cita tutta la bibliografia anteriore).

(2) È una vena probabilmente derivata, per filtrazione, dalle stesse acque del fiume. Essa alimentava un pozzo, sopravvissuto nel Medioevo e situato nell'attuale chiesa di San Bartolomeo, esattamente fra le due scalinate che salgono al presbiterio.

fonti letterarie e lo confermano i rinvenimenti archeologici. Fra questi ultimi sono specialmente notevoli i tipici *ex voto* fittili riproducenti parti del corpo che il dio aveva guarite o per le quali si sperava la guarigione. (1)

Livio (2) ed altri autori narrano le singolari vicende che determinarono e accompagnarono l'istituzione del culto di Asclepio nell'Isola Tiberina. Nel 291 av. Cr. i Romani, essendo stati afflitti da una pestilenza, mandarono ambasciatori ad Epidauro per ottenere da quel santuario lo *Aesculapii signum* (così si esprime Livio), cioè il simbolo salutare che liberasse i Romani dalla calamità e desse inizio al culto del dio. Il *signum* consegnato agli ambasciatori fu un serpente, ossia l'animale che era attributo e, insieme, personificazione di Asclepio. Col serpente a bordo, i Romani presero la via del ritorno. Arrivati — dopo una breve sosta ad Anzio (lo afferma una delle tradizioni) — al lido di Ostia, da qui essi risalirono il Tevere. (3) Ma quando la nave su cui facevano viaggio fu giunta al porto, quasi di fronte all'Isola Tiberina, ecco che, secondo la leggenda, avvenne un prodigio. Il serpente strisciò fuori della nave, si buttò in acqua e raggiunse l'isola, dimostrando così che proprio in essa il dio voleva avere la sua sede.

Il racconto del prodigio è ovviamente leggenda. Credibile è invece che i Romani abbiano ricevuto il serpente dal santuario di Epidauro; questa era infatti la prassi con cui si fondavano le filiali del santuario stesso. Nacque, comunque, il santuario romano di Esculapio, che ebbe poi lunga vita, fino all'età imperiale avanzata. Molto più tardi — nel 1584 — per l'appunto in questo luogo i Fratelli Ospedalieri di san Giovanni di Dio (« Fate bene fratelli ») fondarono un ospedale che ancora oggi sopravvive. Ci sono poi motivi per ritenere che la consuetudine di accogliere nell'Isola gli ammalati non sia mai venuta meno, anche nel periodo che separa la fine del culto di Esculapio dalla fondazione dell'ospedale cristiano. Si vede che l'Isola Tiberina era destinata alla cura e al conforto dell'umanità sofferente. (4)

Ma torniamo all'epigrafe greca rintracciata dal Moretti nel Museo di Napoli. Essa è incisa in una lastra di marmo che in antico era applicata ad una parete. Il testo doveva essere in origine assai più ampio, e certo si

(1) Cfr. M. Besnier, *L'Ile Tibérine dans l'antiquité*, Paris 1902 (= Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, 87), pp. 230–237.

(2) Livius, *Perioch.*, 11.

(3) Livio non parla della sosta ad Anzio; vi alludono invece Ovidio e Valerio Massimo (Ovidius, *Metam.*, 15, 718–728; Valerius Maximus, 1, 8, 2). L'episodio di una sosta ad Anzio dell'ambasceria, e quindi del serpente, è discutibile. Si tratta forse di un'aggiunta destinata a lusingare l'amor proprio degli Anziati (cfr. M. Besnier, *op. cit.*, pp. 169 s.).

(4) Per la storia del santuario di Esculapio nell'Isola Tiberina, cfr. M. Guarducci, in *Rend. Lincei*, 1971, pp. 267–281, tavv. 1–3.

estendeva per più di una colonna di scrittura. Lo dimostrano le tracce di un'altra colonna esistente a destra dell'epigrafe conservata, tracce che il Metellus poté ancora rilevare. Quanto all'età, il ricordo — nell'epigrafe — dell'imperatore Antonino (l. 6: τοῦ Σεβαστοῦ ἡμῶν Ἀντωνείνου) ci propone la scelta fra Antonino Pio (138–161 d. Cr.) e Caracalla (211–217 d. Cr.). I caratteri delle lettere inducono forse a preferire la seconda alternativa. Che poi all'età di Caracalla il santuario dovesse essere in auge è confermato dalla devozione che quell'imperatore dimostrò ad Asclepio. Si sa infatti che, ammalatosi in Asia, egli andò pellegrino a Pergamo per propiziarsi l'Asclepio di quella città, (1) e che fra il 214 e il 215 coniò varie monete con le immagini di Esculapio e di Telesforo. (2) Riguardo poi all'uso della lingua greca nella nostra epigrafe, esso è spiegato a sufficienza dall'origine greca del culto di Asclepio, e anche dal fatto che la scienza medica seguitò — nella Roma dell'età imperiale — ad essere esercitata da medici in prevalenza oriundi dalla Grecia. (3)

L'epigrafe dell'Isola Tiberina ci offre quattro racconti di guarigioni: due di ciechi, due di malati all'apparato respiratorio. Da questi racconti risulta che anche nel santuario di Roma il dio si manifestava ai fedeli in maniera arcana. La sua azione è definita dal verbo χρηματίζειν, che propriamente significa « dare oracoli »; ma è probabile che gli oracoli venissero dati durante il sonno o, meglio, durante il sogno dei malati nella notte o nelle notti che questi passavano nel santuario. Benché né la nostra epigrafe né altri testi relativi al santuario dell'Isola Tiberina parlino, almeno finora, del tipico uso del « giacere » in attesa della manifestazione divina, uso detto dai Greci ἐγκοίμησις e dai Latini *incubatio*, (4) è difficile ammettere ch'esso non fosse praticato anche nell'Isola. Non è infatti pensabile che i Romani, importando il culto di Asclepio da Epidauro, abbiano soppresso quella che ne era la principale caratteristica, ed è anche difficile credere che questa essenziale caratteristica non si sia tenacemente mantenuta. La sua presenza a Roma tra la fine del III e l'inizio del II secolo av. Cr. si può, in realtà, desumere da un passo di Plauto, il quale nella sua commedia *Curculio* parla

(1) CASSIUS DIO, 77, 15, 6. Cfr. A. BRUHL, in *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 68 (1956), p. 136.

(2) Del 215 è un aureo con rappresentazione di sacrificio ad Esculapio (H. MATTINGLY, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, V, London 1950, p. 458, n. 148, tav. 71, 8); del 214 e del 215 sono altre monete argentee e bronzee con le figure di Esculapio e di Telesforo o del solo Esculapio (H. MATTINGLY, *op. cit.*, pp. 448, n. 90; 451 s., nn. 103–105, tav. 70, 7; 485 s., nn. 278–280, tav. 76, 7; 489 s., nn. 292–297).

(3) Per i medici greci a Roma, cfr. L. ALBERT, *Les médecins grecs à Rome*, Paris 1892; L. ROBERT, in *Rev. Philol.*, 65 (1939), pp. 163–173.

(4) V. sopra, p. 144. Cfr. SERVIUS, ad VERGILIUM, *Aen.*, 7, 88: *incubare dicuntur proprie hi qui dormiunt ad accipienda responsa*, ecc.

di un malato che ... *incubat* | *in Aesculapi fano.* (1) Il poeta allude qui — è vero — al santuario di Epidauro, dove la commedia è ambientata; ma, come tutti i commentatori ammettono, egli pensa al santuario romano dell'Isola Tiberina, il solo conosciuto direttamente da lui che ad Epidauro non si recò mai. E più tardi, in età imperiale, le formule *ex viso* ed *ex iusso* che si leggono in dediche votive poste all'Esculapio romano confermano che il dio si manifestava ai fedeli con visioni durante le quali egli dava consigli o impartiva comandi. (2)

Quanto al trattamento delle malattie, nei quattro casi che la nostra epigrafe ci mette sott'occhio non si parla d'interventi diretti del dio, come nelle *sanationes* di Epidauro e di Lebena. (3) Non è detto però che qualche volta anche il dio di Roma non intervenisse direttamente (s'intende per mano dei suoi ministri), specie quando la malattia imponeva un atto chirurgico. (4) Si può inoltre rilevare che dei quattro casi riportati soltanto il primo implicherebbe, come sùbito vedremo, un vero e proprio « miracolo », operato dal dio senza bisogno di cure. C'è infine — in tre delle *sanationes* di Roma — un elemento caratteristico, che manca in quelle di Epidauro e di Lebena: il ringraziamento *coram populo* a grazia ottenuta.

Fissiamo ora l'attenzione sui primi due racconti:

- -

αὐταῖς ταῖς ἡμέραις Γαΐῳ τινὶ τυφλῷ ἐχρημάτισεν ἐλθεῖν ἐπ[ὶ τὸ] ἱε-
ρὸν βῆμα καὶ προσκυνῆσαι, εἴτα ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἀριστερὸν
καὶ θεῖναι τοὺς πέντε δακτύλους ἐπάνω τοῦ βήματος καὶ ἆραι τὴν χεῖ-

(1) Plautus, *Curculio*, 61 s.

(2) Cfr. *CIL*, VI 8 (*ex viso*), 14 (*ex iusso*).

(3) V. sopra, pp. 151, 155 s.

(4) Dissento in questo dal Moretti, il quale nega ogni intervento diretto del dio di Roma: « Sanationes Aesculapii in insula Tiberina differunt a sanationibus illis notissimis Epidauriis ... quod Epidauri deus ipse noctu aegrotanti medetur, Romae contra Aesculapius videtur per somnium aegrotantibus remedia praebere (ἐχρημάτισεν l. 1, 7, 11, 15): in quo titulus Romanus similitudinem quandam habet cum titulis Lebenae repertis ubi Aesculapius προσέταξεν ..., ἐκέλευσεν », ecc. (L. Moretti, *op. cit.*, pp. 128 s.). C'è, qui, un po' di confusione. Non si può affermare che il dio di Epidauro intervenga sempre direttamente nella cura dei malati che giacciono nell'*abaton*, quando tante volte le *sanationes* epidaurie parlano di consigli dati durante il sogno, proprio come le *sanationes* romane (v., per es., sopra, pp. 152 s.); e, d'altra parte, è inesatto affermare che l'Asclepio di Lebena si limiti ad impartire ordini, quando le *sanationes* dimostrano che non soltanto egli dà ordini (talora per il tramite di terze persone) ma anche interviene, e molto energicamente, nel praticare le cure (v. sopra, pp. 155 s.). È pertanto molto verosimile che, come ad Epidauro e a Lebena, anche a Roma il dio e abbia impartito ordini e, qualche volta, sia intervenuto direttamente nella terapia.

ρα καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τοὺς ἰδίους ὀφθαλμούς· καὶ ὀρθὸν ἀνέβλεψε τοῦ
δήμου παρεστῶτος καὶ συνχαιρομένου, ὅτι ζῶσαι ἀρεταὶ ἐγένοντο ἐπὶ
τοῦ Σεβαστοῦ ἡμῶν Ἀντωνείνου.
Λουκίῳ πλευρειτικῷ καὶ ἀφηλπισμένῳ ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου ἐχρημάτι-
σεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν καὶ ἐκ τοῦ τριβώμου ἆραι τέφραν καὶ μετ'οἴνου ἀνα-
φυρᾶσαι καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τὸ πλευρόν. καὶ ἐσώθη καὶ δημοσίᾳ ηὐχαρίστησεν
τῷ θεῷ καὶ ὁ δῆμος συνεχάρη αὐτῷ.

« In quei giorni a un certo Gaio cieco (il dio) ordinò per oracolo di andare al sacro podio e di fare omaggio, poi di muoversi da destra a sinistra e di mettere le cinque dita sul podio e di sollevare la mano e di porla sui propri occhi. E vide bene, essendo il popolo presente e con lui festante, perché si erano manifestate vive forze divine sotto il nostro augusto Antonino.

A Lucio, pleuritico e spacciato da ognuno, il dio ordinò per oracolo di andare e di prendere dal *tribomos* della cenere e di impastarla con vino e di applicarla al torace. E fu salvato, e pubblicamente rese grazie al dio, e il popolo si rallegrò con lui ».

Ho già osservato che il primo racconto presenta due singolarità. Anzitutto, esso contiene un elemento di datazione: il ricordo dell'imperatore Antonino (l. 6), probabilmente Caracalla. In secondo luogo, esso parla di un vero e proprio « miracolo », nel quale effettivamente si sarebbero rivelate le « forze divine » (ἀρεταί) del nume. (1) Il cieco infatti non segue alcuna cura, ma si limita a rendere omaggio, (2) a porre la mano sul podio e a portarsela agli occhi. Che cosa precisamente sia il « podio sacro » (ἱερὸν βῆμα) non si capisce bene: forse il podio su cui sorgeva la statua del dio. Si noti anche la prescrizione di un movimento da destra a sinistra, contrario al movimento rituale, che va di solito da sinistra a destra. (3)

Il secondo edificante racconto ci presenta un pleuritico, aggiungendo — motivo non insolito nelle *sanationes* — che nessuno sperava più nella sua guarigione. Qui, il dio si limita ad una ricetta: un impiastro di cenere

(1) Il termine ἀρεταί sta alla base del termine ἀρεταλογίαι, col quale vengono indicate le caratteristiche « litanie » in onore di Iside e di altre divinità egizie (v. sopra, pp. 133–142).

(2) Per il significato di προσκυνεῖν, cfr. vol. III, p. 199 e nota 4.

(3) Cfr. L. Moretti, *op. cit.*, p. 129 (commento alla l. 2).

e di vino. Affinché la cura sia più efficace, la cenere dev'essere prelevata dall'altare: un espediente in uso anche a Lebena, dove, come si ricorderà, Publio Granio Rufo aveva ricevuto l'ordine di mescolare la cenere sacra dell'altare all'acqua sacra della fonte e persino ai fichi. [1] L'insolita voce τρίβωμος viene generalmente interpretata come « triplice altare », dedicato alla triade Apollo, Esculapio e Salus, triade che vediamo ricomparire ad Epidauro (Apollo, Asclepio, Igiea). [2] C'è stato però chi ha pensato anche ad un'« ara triangolare ». [3] Le due opinioni sono forse conciliabili quando si ammetta un'ara di forma triangolare dedicata a quelle tre divinità. Non altrimenti nella stessa Roma la triade celeste delle divinità siriache venerate sul pendìo del Gianicolo aveva — nel II secolo d. Cr. ed anche più tardi (361–363 d. Cr.), nell'età di Giuliano l'Apostata — un'ara a tre lati. [4]

Gli altri due racconti della nostra epigrafe riguardano l'uno un certo Giuliano, etico all'ultimo stadio, l'altro un soldato cieco, un certo Valerio Apro. Il primo guarisce mangiando per tre giorni pinoli e miele, [5] il secondo applicando agli occhi per tre giorni una pomatina contenente sangue di gallo bianco, miele e collirio. La triplice ripetizione, il gallo e il colore bianco avevano certamente, dal punto di vista religioso, la loro importanza.

Le cure, come si vede, erano abbastanza semplici, tanto da suggerire il dubbio che i redattori delle *sanationes* avessero un po' esagerato la gravità delle malattie. Si tratta comunque, a giudicare dai nomi dei fedeli, di gente modesta e perciò facilmente crèdula. Non a torto è stato rilevato che nella Roma dell'età imperiale Esculapio era soprattutto il medico dei poveri, di coloro cioè che non potevano permettersi il lusso di ricorrere a più o meno rinomati medici greci, o addirittura di averne uno a completa disposizione nella propria casa. [6]

(1) V. sopra, pp. 157 s.

(2) Cfr. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, p. 308, nota 7; E. e L. Edelstein, *Asclepius*, Baltimore 1945, II, p. 193, nota 7. Per la triade di Epidauro, cfr. *IG*, IV 1², 232, 306, 591; e Pausanias, 2, 27, 6.

(3) A. Watson, *The Cult of Asklepios*, Ithaka, New York 1894 (= Cornell Studies in Class. Philol., 3), p. 43.

(4) Cfr. B. M. Felletti Maj, in *Bull. Comun.*, 75 (1953–1955), pp. 143 s. (dove si citano altre are triangolari; cfr. pp. 152 s.); E. Nash, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom*, I, Tübingen 1961, pp. 525, 527, figg. 650–651. Per i monumenti triangolari in genere, cfr. W. Deonna, *La Niké de Paeonios de Mendé et le triangle sacré des monuments figurés*, Bruxelles 1968 (= Collection Latomus, 62), dove si ricordano are triangolari (p. 54) ed anche la suddetta ara del Gianicolo (pp. 80–82). Può forse avere qualche interesse ricordare la bella base triangolare marmorea di *thymiatèrion* dedicata circa la metà del IV secolo av. Cr. nel santuario ateniese di Asclepio (L. Beschi, in *Arch. Class.*, 21, 1969, pp. 216–227, tavv. 67–71).

(5) Per l'efficacia dei pinoli nelle malattie polmonari, cfr. Plinius, *Nat. Hist.*, 15, 36; 23, 142.

(6) Cfr. M. Besnier, *op. cit.*, p. 217.

Un altro centro del culto di Esculapio si trovava, a Roma, sull'Esquilino. Questo secondo santuario, meno antico di quello dell'Isola Tiberina, fiorì, come sembra, fra il I e il IV secolo d. Cr. [1] Anche qui il dio curava i suoi fedeli. Lo dimostrano alcune epigrafi e, tra le altre, una dedica databile al II secolo, con cui un liberto imperiale, guarito di una tumefazione alla milza, offrì al dio una milza d'argento. [2] Un testo medievale poi, la *Passio SS. Quattuor Coronatorum*, afferma che l'imperatore Diocleziano avrebbe fatto incidere in tavole (?) di bronzo ed affiggere nel tempio i racconti delle guarigioni operate dal dio (... *praecepit omnes curas in eodem templo in praegomas* (?) *aeneas cum caracteribus infigi*, ecc.). [3] Di qui, pur prescindendo dalla sospetta menzione di Diocleziano, risulterebbe che anche nel santuario dell'Esquilino si redigessero liste di *sanationes*. Ciò è probabile, sebbene nessun testo epigrafico sia finora venuto a confermarlo.

Parlando delle *sanationes* di Epidauro, ho richiamato l'attenzione sul « miracolo » toccato a quel padre di Halieis che, seguendo gli arcani consigli ricevuti da Asclepio durante il sonno nell'*abaton*, ritrovò suo figlio. [4] Asclepio, come ho detto, non soltanto guariva i malati ma si prodigava anche in altri modi per i fedeli, dimostrando loro le sue ἀρεταί. Così, un epigramma di sei distici inciso nelle pareti dell'*adyton* di Lebena e databile, come sembra, al I secolo av. Cr., ricorda che il dio comparve miracolosamente in sogno a un certo Sosos figlio di Aristonymos di Gortina per aiutarlo a trovare una vena d'acqua e a condurla nel santuario, e che 47 anni dopo, essendosi nel frattempo la fonte un po' esaurita, si mostrò di nuovo al figlio di costui, Soarchos, custode (*nakòros*) del tempio di Lebena, per indicargli nuove vene del prezioso elemento. [5]

Un'attività molto simile a quella di Asclepio fu attribuita dai Greci, col diffondersi dei culti egizi, anche a Serapide. Egli pure veniva considerato guaritore e consigliere, [6] e anche di lui certe ἀρεταί venivano all'occasione eternate nella pietra.

Un documento di questo genere fu esposto verso la fine del III secolo av. Cr. nel santuario di Serapide a Delo. Si tratta di una colonnetta di marmo

(1) Cfr. A. MAIURI, in *Rend. Lincei*, 1912, pp. 236–250; L. MORETTI, *op. cit.*, pp. 84–88.

(2) L. MORETTI, *op. cit.*, n. 105.

(3) *Passio SS. Quattuor Coronatorum*, presso W. WATTENBACH, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 2, 1896, p. 1302. Cfr. A. MAIURI, *op. cit.*, pp. 244 s.

(4) V. sopra, pp. 152 s.

(5) *I. Creticae*, I, XVII 21.

(6) AELIUS ARISTIDES, *In Sarapim*, 29 (ed. B. Keil, *Aelii Aristidis*, II, Berolini 1898, pp. 360 s.). Cfr. A. HÖFLER, *Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides*, Stuttgart–Berlin 1935 (= Tübinger Beiträge zur Altertumswiss., 27), pp. 103 s.

bianco recante una lunga epigrafe, che comprende un racconto in prosa e un inno in versi esametri. [1] Nel racconto, un sacerdote, Apollonios figlio di Demetrios, descrive le miracolose apparizioni in sogno di Serapide, apparizioni che avevano portato alla fondazione del Serapèo di Delo e al suo felice sviluppo; nell'inno, un tale Maiistas fa del suo meglio per parafrasare in versi il racconto del sacerdote.

Analogo è il caso di un'epigrafe di Tessalonica, rinvenuta nel santuario locale di Serapide. [2] Il testo ch'essa presenta, inciso nel I secolo d. Cr. ma riproducente senza dubbio un originale di età più antica (forse del III secolo av. Cr.), parla di Serapide che miracolosamente compare in sogno a un devoto di Opunte e gli dà ordini circa l'introduzione ad Opunte del culto suo e della sorella Iside. In questo racconto è intessuto, fra l'altro, il motivo — ben conosciuto nella favolistica della Grecia e di altre regioni — della lettera prodigiosamente trovata sotto il cuscino. [3]

BIBLIOGRAFIA: Riporto, per chiarezza, le principali indicazioni relative alle *sanationes* di Epidauro, Lebena e Roma.

Epidauro: *IG*, IV 1², 121–127; R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931 (= *Philologus*, Supplementband 22, 3), pp. 1–35; E. e L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I–II, Baltimore 1945, *Test.* 423–424, 431–432, 511, 519 (= *IG*, IV 1², 121–122, 125–127); G. DELLING, *Antike Wundertexte*, Berlin 1960 (= Kleine Texte, n. 79), pp. 20–24, n. 24 (= *IG*, IV 1², 121–123); W. PEEK, *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin 1963 (= Abhandl. sächs. Akad. Wiss., 56, 3).

Lebena: *I. Creticae*, I, XVII 8–20, 24; E. e L. EDELSTEIN, *op. cit.*, *Test.* 426, 439–441, 442 (= *I. Creticae*, I, XVII 9, 17–19, 24); G. DELLING, *op. cit.*, pp. 24 s., n. 26 (=*I. Creticae*, I, XVII 17).

Roma: *IG*, XIV 966; *IGRom.*, I 41; W. DITTENBERGER, *Syll.*³, n. 1173 (O. Weinreich); L. MORETTI, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I, Romae 1968, n. 148. Cfr. M. GUARDUCCI, in *Rend. Lincei*, 1971, pp. 277 s. [4]

(1) *IG*, XI 1299. Cfr. H. ENGELMANN, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leiden 1975.

(2) *IG*, X 2, 255. Cfr. R. MERKELBACH, *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 10 (1973), I, pp. 49–54.

(3) Come Serapide, così anche Iside veniva considerata dai Greci dell'età ellenistica benevola soccorritrice e guaritrice delle malattie (v. sopra, p. 136).

(4) A proposito di *sanationes*, ritengo utile avvertire che presso la Technische Universität di Monaco, ad iniziativa dell'Istituto per la storia della medicina, si sta preparando una collana di pubblicazioni dal titolo *Münchener Beiträge zur medizinhistorischen Epigraphik*, alla quale collaborano Magnus Schmid, Alois Gotsmich e Gerhard Pfohl.

LISTE DI SACERDOTI, DI ALTRI ADDETTI AI SANTUARI, DI FEDELI PARTECIPANTI AI CULTI

Fino da tempi molto antichi, l'innata inclinazione alla concretezza e il vivo senso della storia indussero i Greci a fissare per iscritto i nomi di coloro che via via avevano dedicato le proprie fatiche al culto degli dèi: in primo luogo i nomi dei sacerdoti e delle sacerdotesse, poi, in certi casi, anche i nomi di altri personaggi che nei culti avevano rivestito minori uffici o, comunque, ai culti stessi avevano più o meno attivamente partecipato. Analoghe liste cominciarono, a un certo momento, ad essere composte anche in seno ad associazioni di carattere religioso.

Cataloghi di questo genere, redatti su materiale deperibile (tavolette di legno o fogli di papiro), erano certamente custoditi negli archivi dei principali santuari. È molto probabile, ad esempio, che nel V secolo av. Cr. un siffatto catalogo sia esistito nell'antico e veneratissimo santuario di Era presso Argo e che ad esso sia ricorso il logografo Ellanico di Mitilene per la sua Cronaca Ἱέρειαι τῆς Ἥρας (= « Sacerdotesse di Era »); nella quale appunto gli avvenimenti erano registrati secondo la serie di quelle nobili ministre della dea.

In certi casi non ci si contentò dei cataloghi da custodirsi negli archivi, ma si vollero anche cataloghi eternati nella pietra. Di queste epigrafi alcune sono pervenute fino a noi.

Già nel II volume, dedicato alle epigrafi di carattere pubblico, ho avuto qualche volta l'occasione di parlare di liste di sacerdoti. Si trattava, in quei casi, di liste di sacerdoti eponimi, le quali pertanto erano state redatte ufficialmente, a iniziativa dello Stato. Ho menzionato, così, le liste degli *stephanephòroi – aisymnètai* a Mileto, [1] dei sacerdoti di Halios a Rodi, [2] dei sacerdoti di Atena e Zeus Polieus a Lindo, [3] dei sacerdoti di Estia e Zeus Teleios — che portavano anche il nome di δαμιουργοί — a Camiro. [4] Accanto a questi esempi è opportuno ricordare ora quello, che allora non presi in considerazione, dei sacerdoti di Apollo a Cirene; tanto più opportuno in quanto alle liste più o meno frammentarie fino allora conosciute

(1) Vol. II, pp. 339–341.
(2) *Ibid.*, pp. 343 s.
(3) *Ibid.*, pp. 341 s.
(4) *Ibid.*, pp. 342 s.

Lidio Gasperini ha ultimamente aggiunto un cospicuo testo del I secolo d. Cr., nel quale figurano l'uno dopo l'altro i nomi di 21 sacerdoti. (1)

Ma in questo IV volume debbo occuparmi non già delle liste ufficiali dei sacerdoti eponimi, bensì di quelle soltanto che furono incise per iniziativa dei rispettivi santuari, sia pure, talvolta, per consiglio o addirittura per ordine dello Stato. (2)

Un gruppo molto importante di epigrafi di codesto genere si conosce nell'isola di Rodi. Non sarà inutile passarle ordinatamente in rassegna. (3)

All'antica Lindo appartiene una lista di sacerdoti di Posidone Hippios. L'epiteto Hippios del notissimo dio, che da terrestre divenne a un certo momento marino, deriva dalla protezione che il nume accordava ai cavalli. Specialmente radicato in Arcadia, l'epiteto ricorre anche in altre regioni greche, fra le quali per l'appunto Rodi. La stele di Lindo su cui figura la suddetta lista fu perseguitata — si direbbe — da un avverso destino. Copiata nel 1854 dal medico svedese Johann Hedenborg, essa andò distrutta, e fu grande ventura che la copia dello Hedenborg, a sua volta smarrita e poi ricomparsa in Italia, venisse pubblicata alla fine del secolo scorso da Angelo Scrinzi. (4) Secondo Christian Blinkenberg, lo studioso danese che riprese in esame la copia dello Hedenborg edita dallo Scrinzi, (5) la lista dei sacerdoti cominciò ad essere incisa verso la fine del IV secolo av. Cr., ma la lista stessa risale al 406, cioè all'epoca immediatamente successiva alla fondazione per sinecismo della città di Rodi (408/7). L'elenco si apre con quattro sacerdoti « stabili » (στατοί), cioè a vita, cui segue un elenco di sacerdoti annuali. Ecco come le due serie vengono introdotte:

ll. 1 s.: τοίδε ἱερεῖς ἐγένοντο στατοὶ ἐλ Λ⟨ί⟩νδωι
τοῦ Ποσιδᾶνος τοῦ Ἱππίου·

« Costoro furono sacerdoti stabili in Lindo di Posidone Hippios ».

(1) Ecco le liste finora note: G. Oliverio, *Documenti antichi dell'Africa italiana*, II 1, Bergamo 1933, pp. 99 s., nn. 65–66 (= *SEG*, IX, 1938, 179–180); † G. Oliverio, in *Annuario Scuola Atene*, 39–40 (1961–1962), pp. 222 s., n. 3; 223–231, nn. 4–12; 233, nn. 13–14 (?); L. Gasperini, in *Quaderni della Libia*, 5 (1967), pp. 57–61, 64. Per un catalogo alfabetico dei sacerdoti eponimi di Apollo, cfr. G. Pugliese Carratelli, in *Annuario Scuola Atene*, 39–40 (1961–1962), pp. 361–365.

(2) Per ordini di questo tipo, cfr. F. Hiller von Gaertringen, in *Archiv für Religionswiss.*, 27 (1929), pp. 349 s. (Rodi, circa 100 av. Cr.); R. Herzog, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1901, 1, pp. 183–492, n. 4, tav. 2 (Coo, 18 d. Cr.).

(3) Esse sono enumerate con grande chiarezza da L. Morricone, in *Annuario Scuola Atene*, 27–29 (1949–1951), pp. 361 nn. 2–4, 362 nn. 7–11 e nota 5.

(4) A. Scrinzi, in *Atti Ist. Ven.*, 57 (1898), pp. 273–276, n. 12.

(5) Ch. Blinkenberg, *Les prêtres de Poseidon Hippios*, København 1937 (*Lindiaka* 6).

ll. 5 s.: τοίδε αἱρέθεν ἱερεῖς Ποσιδᾶνος Ἱππίου
ἀφ' οὗ ἔδοξε Λινδίοις κατ' ἐνιαυτὸν αἱρεῖσθα[ι].

« Costoro vennero eletti sacerdoti di Posidone Hippios, da quando sembrò ai Lindî di eleggerli anno per anno ». (1)

Secondo il Blinkenberg, i sacerdoti a vita occuparono il periodo dal 406 a circa il 325 av. Cr. Dei sacerdoti annuali poi si conservano i nomi, databili a un dipresso fra il 325 e il 284, fra il 245 e il 218. Si conoscono forse anche i nomi compresi fra il 261 e il 255, fra il 181 e il 177. (2)

Accanto alla lista dei sacerdoti di Posidone Hippios, esiste — sempre a Lindo — una mutila lista di sacerdoti di Artemide Andromeda. (3) Il nome di Andromeda, eroina che — secondo la leggenda cara ai Greci e poi ai Romani — Perseo avrebbe salvata dalle fauci del mostro marino, compare finora soltanto qui come attributo di Artemide. (4) L'elenco dei sacerdoti della dea, inciso in una stele di cui restano due frammenti e iniziato verso la metà del II secolo av. Cr., è preceduto dalla intestazione: ἱερεῖς Ἀρτέμιτο[ς Ἀ]νδρομέδας (= « Sacerdoti di Artemide Andromeda »).

V'è poi, ancora a Lindo, l'inizio di una lista di sacerdoti di Zeus Patròos, databile (così pare) al I secolo av. Cr.: (5)

ἱερηῖς Διὸς Πατρώιου,
ἀφ' οὗ ἔδοξε Τραγαδίταις
κατ' ἐνιαυτὸν αἱρεῖσθαι.

« Sacerdoti di Zeus Patròos, da quando sembrò ai Tragaditai di eleggerli anno per anno ». (6)

Il culto era legato a un piccolo santuario officiato dai Tragaditai, comunità di carattere gentilizio (πάτρα). Anche qui, come per Posidone Hippios, era intervenuta la decisione di trasformare il sacerdozio da perpetuo in annuale. Due soli nomi di sacerdoti, con patronimico e demotico, furono incisi nella stele. Poi questa venne, a quanto sembra, abbandonata.

(1) Alle ll. 1 e 5, la lezione Ποσιδᾶνος (così Hedenborg) è pienamente difendibile, per vari confronti (v. E. WÜST, in PAULY – WISSOWA, *RE*, s. v. *Poseidon*, col. 447 [a. 1953]).

(2) Cfr. L. MORRICONE, *op. cit.*, p. 361, n. 2.

(3) *I. Lindos*, n. 220. Cfr. L. MORRICONE, *op. cit.*, p. 361, n. 3.

(4) Per Artemide Andromeda, cfr. D. MORELLI, *I culti in Rodi*, Pisa 1959 (= *Studi Classici e Orientali*, 8), pp. 112 s.

(5) *I. Lindos*, n. 648. Cfr. L. MORRICONE, *op. cit.*, p. 361, n. 4.

(6) Alla l. 1 si legge veramente ἱερηῖς, probabile *contaminatio* di ἱερεῖς e di ἱερῆς.

Passando da Lindo a Camiro, ci appare sùbito una grande stele quasi integra, rinvenuta nel 1929 ed ora conservata nel Museo di Rodi. [1] Incisa nella faccia anteriore, essa presenta alcune righe (le più lunghe) che si estendono sul fianco destro della pietra. Si tratta di un catalogo di sacerdoti annuali di Atena, preceduto dal titolo:

'A[γ]ησίστρατος Λυκίνω
'Αθάναι.
ἱαρῆς 'Αθ[ά]νας·

« Agesistratos, figlio di Lykinos, ad Atena. Sacerdoti di Atena ».

Segue — su due colonne di scrittura — una lunga lista di nomi accompagnati dal patronimico, eventualmente anche dal nome del padre adottivo. La lista fu dedicata alla dea del santuario; il dedicante poi, Agesistratos figlio di Lykinos, fu egli stesso sacerdote, il decimo di quelli enumerati. Egli fece pertanto incidere nella stele i nomi dei nove suoi predecessori e lasciò la stele a disposizione dei successori, che infatti vi aggiunsero man mano i propri nomi. Si tratta di un dono votivo molto appropriato ad un sacerdote; un dono che, come sùbito si vedrà, trova confronto in un'altra epigrafe della stessa regione. [2] Quanto all'età, la serie dei sacerdoti può essere inclusa all'incirca fra il 330 e il 220 av. Cr., così che l'anno di Agesistratos dedicante viene ad essere fissato più o meno al 320 av. Cr.

Il territorio di Camiro ci ha restituito anche una mutila lista di ἀρχιερισταί (uomini rivestiti di una carica sicuramente sacra), databile a un dipresso fra il 250 e il 181 av. Cr., [3] e il probabile inizio di una lista di sacerdoti di Apollo, appartenente al periodo circa 170 – circa 165. [4] Il dio porta qui ben quattro epiteti: Π[ύθιος?], Κάρνειος, Μυλάντ[ιος], [Διγ]ένης. Il terzo di essi si riconnette a Μύλας, uno degli industriosi dèmoni Telchini e, in ultima analisi, alla macina (μύλα), rivelando così nel dio la prerogativa di

(1) † M. Segre – I. Pugliese Carratelli, in *Annuario Scuola Atene*, 27–29 (1949–1951), pp. 164–169, n. 5. Cfr. L. Morricone, *op. cit.*, p. 362, n. 7.

(2) V. sotto, p. 171.

(3) † M. Segre – I. Pugliese Carratelli, *op. cit.*, pp. 169–171, n. 6. Cfr. L. Morricone, *op. cit.*, p. 362, n. 8. Che i personaggi ricordati siano proprio gli ἀρχιερισταί, risulta da un'altra epigrafe di Camiro († M. Segre – I. Pugliese Carratelli, *op. cit.*, pp. 238–241, n. 110, l. 70). Altri ἀρχιερισταί (o ἀρχιαρισταί) compaiono in altre epigrafi ellenistiche di Camiro (*IG*, XII 1, 705, l. 15; G. Jacopi, in *Clara Rhodos*, 2, 1932, pp. 187 s., n. 17; 205, n. 38; 6-7, 1932–1933, pp. 391 s., n. 20, ll. 19 s.). Analoghi sembrano essere gli ἱερισταί di Delo (*IG*, XI 2, 145; 161 A, l. 88), addetti alle libagioni. Cfr. H. Van Gelder, *Geschichte der alten Rhodier*, Haag 1900, p. 268.

(4) *IG*, XII 1, 697; † M. Segre – I. Pugliese Carratelli, *op. cit.*, p. 171, n. 7. Cfr. L. Morricone, *op. cit.*, p. 362, n. 9.

protettore dei mulini. [1] Il quarto, poi, sembra risolversi nell'epiteto Διογενής (= «figlio di Zeus»), che Apollo poteva, com'è noto, legittimamente vantare. [2]

A Camiro si riferisce, in sostanza, anche una lista di sacerdoti di Asclepio rinvenuta a Thyssanùs nella Perea rodia. [3] Questa località, situata sulla costa dell'Asia Minore di fronte a Rodi, era infatti occupata da un *damos* di Camiro, i Thyssanùntioi. Della stele in cui la lista era incisa ci sono pervenuti due frammenti, dai quali risultano ben 155 nomi di sacerdoti; si può calcolare poi che in origine i nomi fossero circa 200. In testa al catalogo si legge:

'Αρχῆναξ 'Αρχινόμου ἱερατεύσας 'Ασκλαπιῶι.

« Archenax figlio di Archinomos, essendo stato sacerdote, ad Asclepio ».

Come Agesistratos, sacerdote di Atena a Camiro, dedicò alla sua dea il catalogo dei sacerdoti che prima di lui l'avevano servita, catalogo destinato ad arricchirsi coi nomi dei successori, [4] altrettanto fece Archenax, ex-sacerdote di Asclepio a Thyssanùs. Egli compare, nella lista, alla l. 38. Mentre i primi editori del documento avevano datato questo tra la fine del II secolo av. Cr. e l'inizio del I d. Cr., Giovanni Pugliese Carratelli lo riportò giustamente fra la seconda metà del IV e la metà del II av. Cr. [5] Archenax non è dunque molto lontano, per età, da Agesistratos, e torna bene perciò che a un di presso nella medesima epoca due sacerdoti della medesima regione abbiano avuto l'idea di offrire un analogo dono votivo alla divinità del proprio santuario. Il sacerdozio di Asclepio a Thyssanùs doveva essere amministrato da una ristretta cerchia di nobili locali. Ciò ha rilevato con ragione il Pugliese Carratelli, osservando come nella lista compaiano più volte uomini della medesima famiglia.

Oltre Lindo e Camiro, anche Ialiso, la terza delle antiche città dell'isola, ci ha restituito una lista di sacerdoti. È una stele contenente 28 nomi di sacerdoti, databili, a quanto sembra, fra il 63 e il 36 av. Cr. e preceduti dal titolo: ἱερεῖς 'Απόλλωνος 'Ερεθιμίου (= « Sacerdoti di Apollo Erethimios »). (*fig. 44*). [6] Ai nomi dei sacerdoti sono intercalati — scritti in lettere più piccole — i nomi delle feste svoltesi durante i rispettivi sacerdozi. L'epi-

(1) Cfr. D. Morelli, *op. cit.*, pp. 107, 164.

(2) Id., *op. cit.*, p. 102.

(3) P. M. Fraser – G. E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, Oxford 1954, pp. 34–38, n. 23, tavv. 8–9.

(4) V. sopra, p. 170.

(5) G. Pugliese Carratelli, in *Studi Classici e Orientali*, 3 (Pisa 1955), pp. 129–133.

(6) *IG*, XII 1, 730; W. Dittenberger, *Syll.*^{3}, n. 724; Ch. Blinkenberg, *Deux documents chronologiques Rhodiens*, København 1938 (*Lindiaka* 8); G. Pugliese Carratelli, in *Annuario Scuola Atene*, 30–32 (1952–1954), pp. 259–261, n. 5 b, fig. 6. Cfr. L. Morricone, *op. cit.*, p. 362, n. 10.

FIG. 44 – IALISO, ORA A RODI NEL MUSEO: LISTA DI SACERDOTI DI APOLLO ERETHIMIOS (63–36 AV. CR.)

teto del dio, legato (così sembra) al nome della ruggine del grano (ἐρυθίβη, ἐρυσίβη), rivelerebbe questo Apollo come un patrono dell'agricoltura, in quanto debellatore di una malattia che danneggia il raccolto. (1) A lungo si era creduto che il catalogo dei sacerdoti di Apollo Erethimios, copiato nel 1843 da Ludwig Ross nella località Tholòs (= Θεολόγος), e quindi anche il santuario del dio, appartenessero a Camiro, ma gli scavi eseguiti in quella località da Giulio Jacopi hanno definitivamente rivendicato catalogo e santuario all'antica Ialiso. Lo Jacopi infatti ha rintracciato il tempio del dio — un tempio databile fra il V e il IV secolo av. Cr., con annesso teatro — e ivi ha rimesso in luce altre epigrafi che attestano la pertinenza a Ialiso di quel luogo di culto. (2)

Per esaurire la rassegna delle liste di sacerdoti nell'isola di Ro-

(1) Cfr. D. MORELLI, *op. cit.*, pp. 104 s.

(2) G. JACOPI, in *Clara Rhodos*, 2 (1932), pp. 77–116. Per un bel catalogo di vincitori nelle gare Erethimia (III secolo av. Cr.), cfr. V. N. KONTORINI, in *Bull. Corr. Hell.*, 99 (1975), pp. 97–117.

di, si può ricordare che nella città stessa di Rodi è stato rinvenuto un catalogo di 17 « profeti » (π[ροφῆται]) databili fra l'81 e il 65 av. Cr., profeti addetti ad un santuario oracolare di Apollo Pizio, le cui rovine sono venute in luce al di sopra dello stadio (*fig. 45*). (1)

Come nel catalogo dei sacerdoti di Apollo Erethimios, anche in questo ai nomi dei profeti sono intercalati, in lettere più minute, quelli delle feste. Interessante fra gli altri è, a due riprese, il ricordo delle caratteristiche feste Hippokathèsia ('Ιπποκαθέσια), in occasione delle quali i cavalli, animali sacri a Posidone (Hippios), venivano «calati» nel mare. Appunto da questa epigrafe rodia risulta (l'ho rilevato parlando delle leggi sacre) (2) che quelle

FIG. 45 – RODI: LISTA DI « PROFETI » DI APOLLO (81–65 AV. CR.) (da *Annuario Scuola Atene*, 8–9, 1925–1926, p. 316, fig. 2)

(1) A. MAIURI, in *Annuario Scuola Atene*, 8–9 (1925–1926; ed. 1929), pp. 315–320, n. 2, fig. 2; CH. BLINKENBERG, *op. cit.*, pp. 10–28, n. 2 (sua è l'integrazione π[ροφῆται]); G. PUGLIESE CARRATELLI, in *Annuario* cit., pp. 256–259, n. 5, fig. 5. Cfr. L. MORRICONE, *op. cit.*, p. 362, n. 11.

(2) V. sopra, p. 43.

celebrazioni ricorrevano ogni otto anni. Si conoscono infine, a Rodi, liste frammentarie di sacerdoti di varie divinità, liste che però non fanno parte a sé, ma rientrano o sembrano rientrare in dediche votive od onorarie. (1)

Ho voluto indugiarmi un poco nell'ambiente rodio, perché a questo ambiente appartiene, come ho detto, il gruppo forse più importante delle sacre liste di sacerdoti che l'antichità greca ci abbia tramandato.

Passando ora ad altre località, non voglio trascurare anzitutto una mutila stele iscritta rinvenuta ad Alicarnasso e oggi conservata a Liverpool. (2) Da essa risulta che ad un certo momento (forse circa il 100 av. Cr.) si stabilì di trascrivere (μεταγράψαι) da una stele più antica la lista dei sacerdoti succedutisi nel sacerdozio ereditario (κατὰ γένος) di Posidone Istmio e la durata del servizio di ciascuno, a cominciare da quando i coloni di Trezène, giunti ad Alicarnasso, dettero vita a quel culto. La lista ebbe pertanto inizio coi nomi di Telamone figlio di Posidone e dei suoi tre figli:

εἰσὶν δὲ ἐν αὐτῆι ἱερεῖς τοῦ Ποσειδῶνος οἵδε·
Τελαμὼν Ποσειδῶνος ἔτη ιβ′
Ἀντίδιος Τελαμῶνος κζ′
Ὑπέρης Τελαμῶνος θ′
Ἀλκυονεὺς Τελαμῶνος ιβ′
Τελαμὼ⟨ν⟩ Ἀντιδίου κβ′
ecc.

« ... Sono poi in essa (stele) sacerdoti di Posidone costoro: Telamone figlio di Posidone anni 12; Antidios figlio di Telamone (anni) 27; Hyperes figlio di Telamone (anni) 9; Alkyoneus figlio di Telamone (anni) 12; Telamone figlio di Antidios (anni) 22 », ecc.

Dopo i tre figli di Telamone è registrato il figlio del primogenito Antidios, il quale porta a sua volta, come in tutte le rispettabili famiglie greche, il nome dell'avo: in questo caso, Telamone.

Sempre restando nell'Asia Minore, si può rivolgere ora lo sguardo ad uno dei più insigni santuari di quella regione, cioè al santuario di Apollo a Didyma. Qui, essendo il santuario di carattere oracolare, i principali sacerdoti del dio erano i « profeti »: uomini scelti dalle più nobili famiglie di Mileto, e duranti in carica un anno. I loro nomi compaiono in molte epigrafi, incise in vari luoghi del santuario e soprattutto sui muri della « se-

(1) Cfr. *IG*, XII 1, 8; A. Maiuri, *op. cit.*, pp. 320 s., n. 3; M. Segre, in *Bull. de la Société d'Archéol. d'Alexandrie*, 34 (1940), pp. 29–39, n. 7.

(2) *CIG*, 2655; W. Dittenberger, *Syll.*³, n. 1020.

greteria oracolare » (χρησμογράφιον): un edificio del quale ho già avuto l'occasione di parlare. (1)

Fra tante epigrafi che parlano di profeti, una sola — piccola e mutila — sembra avere appartenuto ad un catalogo dei medesimi. (2) Databile al II secolo av. Cr., essa suona così:

– – – – – – – – – – –
ἐπὶ Κρατ[– –
[πρ]οφήτης – –
[ἐ]πὶ Μιν[νίωνος·]
[πρ]οφήτης – –
[ἐ]πὶ θεοῦ [τοῦ μετὰ Μιννίωνα]·
[προ]φή[της Ἀθήναιος Ἡρακλείτου].

« ... Sotto Krat(...), profeta ...; sotto Minnion, profeta ...; sotto il dio dopo Minnion, profeta Athenaios figlio di Herakleitos ... ». (3)

Si registrano qui, come si vede, i profeti di tre anni consecutivi. La datazione avviene in base agli *stephanephòroi* eponimi di Mileto. (4) Nel terzo anno, non essendovi uomini adatti per assumere l'eponimia, essa — come in tanti altri casi — era stata assunta dal dio stesso, cioè da Apollo. (5)

Questo, come dicevo, è l'unico esempio di vero e proprio catalogo di profeti che il santuario di Didyma ci abbia restituito. Accanto ad esso esistono però numerose altre iscrizioni in cui gruppi di profeti e profeti singoli lasciarono, per loro propria iniziativa, un ricordo di sé. Così che, praticamente, si può dire esista un catalogo quasi continuo di profeti dal II secolo av. Cr. fino al III d. Cr. (6)

I profeti di Apollo amano definirsi, nelle loro iscrizioni, come « pii » (εὐσεβεῖς) e « amici del bene » (φιλάγαθοι) e godono nell'esibire i propri meriti, le glorie familiari e gli onori ricevuti. Non mancano poi, in questi testi, fiori poetici. Così, tra la fine del I e l'inizio del II secolo d. Cr., un Tito Flavio Andreas, dopo aver vantato (non a torto, come risulta da altre epigrafi) la sua appartenenza ad una famiglia di profeti e di *stephanephòroi*,

(1) V. sopra, p. 79 e nota 2.

(2) *I. Didyma*, n. 226.

(3) Le integrazioni delle ll. 3, 5 s. risultano con certezza da un'altra epigrafe di Didyma (*I. Didyma*, n. 468, ll. 1–3).

(4) Cfr. vol. II, pp. 339–341.

(5) Cfr. *ibid.*, p. 341 e nota 2.

(6) La più antica iscrizione del χρησμογράφιον, e forse anche la più antica che noi conosciamo di un singolo profeta, sembra sia *I. Didyma*, n. 214 A II, databile fra il 95/4 e il 93/2 av. Cr.

afferma di avere personalmente fatto il possibile per mantenersi all'altezza di chi l'ha preceduto, e termina con una invocazione ad Apollo, espressa in tre versi (trimetri giambici scazonti): [1]

Ἄπολλον ὦναξ, τέμενος ἀμφέπων Βράγχου,
εἴ τοι μέμηλεν ἔμπεδος προφητείη,
ἐς Ἀνδρέαν ὄσσοισι πρηέσιν δέρκευ.

« O Apollo signore, che governi il recinto di Branchos, se a te sta a cuore la verace profezia, guarda verso Andreas con occhi benigni ».

Il profeta Andreas fa leva, come si vede, sull'amor proprio di Apollo per ottenerne la divina ispirazione. Quanto poi al « recinto di Branchos », esso è il santuario stesso di Didyma, amministrato dalla famiglia milesia dei Branchidai, che vantava un mitico Branchos come suo capostipite.

Nel medesimo santuario, il quadro che ho delineato per i profeti si ripete, *mutatis mutandis*, per le *hydrophòroi*, nobili spose e fanciulle che fungevano da « portatrici di acqua » nel culto di Artemide Pythie. Come i profeti avevano quale sede propria il χρησμογράφιον, così è probabile che anche le *hydrophòroi* ne possedessero una loro, sebbene nessuna traccia sicura se ne possa a tutt'oggi indicare. È anche probabile che esistessero liste di *hydrophòroi*. Finora però abbiamo soltanto epigrafi (e molto numerose) nelle quali le *hydrophòroi* stesse, di loro iniziativa, ricordavano, come i profeti, il proprio ufficio, vantando esse pure le proprie genealogie e i propri meriti, e definendosi « pie » (εὐσεβεῖς). Tali epigrafi, redatte ora in prosa ora in versi, sembrano estendersi, come quelle dei profeti, dal II secolo av. Cr. al III d. Cr. [2]

Altre importanti liste di sacerdoti si ritrovano in Cirenaica.

A parte le liste — redatte per iniziativa dello Stato — degli eponimi sacerdoti di Apollo, [3] l'antica Cirene ci ha restituito due cospicue liste di sacerdotesse di Era. [4] La prima, databile fra il I e il II secolo d. Cr., è preceduta dall'intestazione: θεός. τύχα ἀγαθά. | ἱάρεαι τᾶς Ἥρας (= « Dio, fortuna buona. Sacerdotesse di Era »). All'intestazione, consistente nella formula di buon augurio e nel titolo, seguono 20 nomi di sacerdotesse con relati-

(1) *I. Didyma*, n. 219 (cfr. il commento al n. 286).

(2) *Ibid.*, nn. 307–388. In molti casi, non le *hydrophòroi* stesse ma i loro familiari avranno assunto la cura di fare incidere quei testi che tornavano ad onore delle proprie congiunte.

(3) V. sopra, pp. 167 s.

(4) G. Oliverio, *Documenti antichi dell'Africa italiana*, II 1, Bergamo 1933, pp. 103–105, nn. 69–70, tavv. 17–18 (= *SEG*, IX, 1944, 181–182).

vo patronimico. La seconda lista (*fig. 46*) giunge, come risulta dalla data espressa nell'ultima riga, al 102 d. Cr., e consiste nei nomi di una trentina di sacerdotesse, ciascuno col rispettivo patronimico. L'intestazione è identica a quella dell'altra lista.

Alle liste di Cirene si aggiunge poi una lista di sacerdoti (annuali) di Apollo rinvenuta ad Apollonia. (1) Come le liste di Camiro e di Thyssanùs, essa fu dedicata da un sacerdote alla propria divinità. Eccone l'inizio (*fig. 47*):

[Δ]ιόδοτος Καρνεάδ[ου
[ἱ]ερειτεύων Ἀπόλλ[ωνι].
θεός. τύχη [ἀγαθῆ].
[ἱ]ερεῖς τοῦ Ἀπόλλω[νος]·
Διόδοτος Καρνεά[δου]
Ἀπολλώνιος Ἀρη[– –]
Ἀριστομένης Ἀρισ[τ– –]
Ἀπολλώνιος Ἀπολ[λ – –]
Καρνεάδης Καρνε[άδου]
Εὐφράνωρ Εὐφράν[ορος]
Τυχάσιος Διονυσί[ου]
Ἀριστόπολις Δημη[τρίου]
[Ἀ]ρ[ί]στων Ε[– –]
ecc.

« Diodotos, figlio di Karneades, sacerdote, ad Apollo. Dio, fortuna buona. Sacerdoti di Apollo: Diodotos figlio di Karneades, Apollonios

(1) G. Pugliese Carratelli, in *Annuario Scuola Atene*, 39–40 (1961–1962), pp. 329–334, nn. 201*a*, 202–203; J. Reynolds, in *Apollonia*, Tripoli 1977 (Suppl. a *Libya Antiqua*), pp. 297–300, nn. 6–8, tav. 58.

Fig. 46 – Cirene: lista di sacerdotesse di Era (incisa nel 102 d. Cr.)

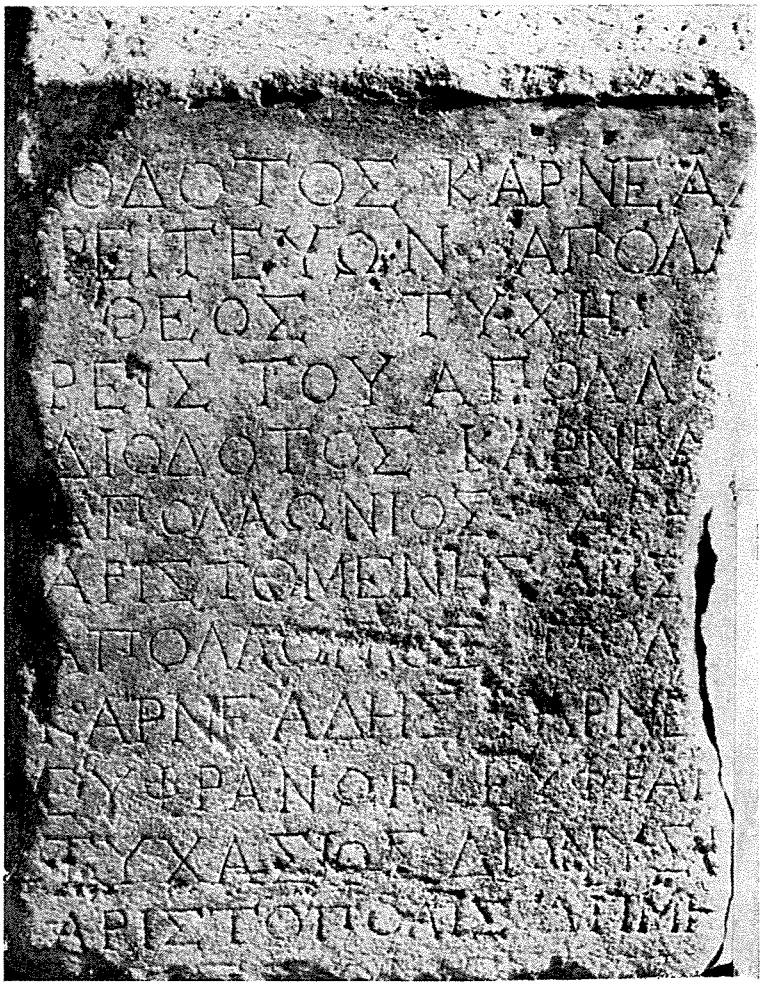


FIG. 47 – APOLLONIA (CIRENAICA): LISTA DI SACERDOTI DI APOLLO (I SECOLO D. CR.)

figlio di Are(...), Aristomenes figlio di Arist(...), Apollonios figlio di Apoll(...), Karneades figlio di Karneades, Euphranor figlio di Euphranor, Tychasios figlio di Dionysios, Aristopolis figlio di Demetrios, Ariston figlio di E(...) », ecc. (1)

Capolista è il sacerdote stesso autore della dedica. Questa ebbe luogo, a giudicare dai caratteri epigrafici, nel I secolo d. Cr. La stele si arricchì via via di altri nomi: almeno 45, come risulta dai tre frammenti di essa che

(1) L. 2 Ad Απόλλ[ωνος] (così Reynolds) preferisco Απόλλ[ωνι] (così Pugliese), che, esprimendo una dedica, dà alla frase un senso plausibile. — L. 3, [ἀγαθῆ] Reyn. — L. 6, 'Αρη[ίου] Reyn.: integrazione possibile, ma non certa. — L. 7, forse 'Αρίσ[τωνος], che troverebbe conferma nello ['A]ρίστων 'A[ρι]στομένους di un altro frammento.

sono pervenuti fino a noi. Si noti che i primi cinque o sei nomi dopo quello del dedicante sembrano essere stati incisi dalla medesima mano, se pure a varie riprese; mentre altre mani si rivelano successivamente.

Ho detto che non soltanto dei sacerdoti ma anche di altri ministri del culto si redigevano apposite liste. Molto importante a questo proposito è una lunga serie di stele iscritte, generalmente ornate di piccoli frontoni, che — più o meno mutile — sono ritornate in luce nel santuario di Zeus in Olimpia. (1) Esse si estendono per un periodo di circa tre secoli. La più antica è del 36 av. Cr., la più recente del 265 d. Cr. Si giunge dunque alla vigilia del funesto anno 267, nel quale le prime incursioni barbariche (degli Eruli) dettero inizio e nel santuario di Olimpia e nella Grecia in generale ad una progressiva decadenza.

Nelle nostre liste compaiono i nomi di coloro che, all'infuori dei sacerdoti, avevano amministrato — fra una Olimpiade e l'altra — i culti di Olimpia. Tutto questo personale sacro metteva capo agli Elei, sotto la cui giurisdizione il santuario di Olimpia si trovava, ma non si può dubitare che l'attribuzione di quelle cariche, la redazione di quelle liste e la loro incisione nella pietra siano state determinate o per lo meno sorvegliate dalle locali autorità religiose.

Le liste sono spesso precedute dal titolo Διὸς (o, con l'uso locale del rotacismo, Διὸρ) ἱερά, cioè « (Stele) sacra di Zeus », (2) e sempre dalla data espressa secondo l'èra di Olimpia. Gli uffici non rimangono costantemente i medesimi. Con l'andare del tempo infatti e col mutare delle circostanze, alcuni vengono soppressi, altri si aggiungono, altri si modificano. Si noti poi che alcune delle mansioni ricordate nelle nostre epigrafi si trovano — nel II secolo d. Cr. — registrate da Pausania, a proposito dei sacrifici che ai suoi tempi venivano una volta al mese celebrati dagli Elei su tutti gli altari del santuario. (3)

Come esempio delle caratteristiche stele, valga una delle ultime, datata dal ricordo della 257ª Olimpiade (249 d. Cr.); età cui si addice assai bene il tipo della scrittura, abbastanza trascurata e in parte corsiveggiante (*fig. 48*): (4)

(1) *I. Olympia*, nn. 58–141. Da aggiungere: K. KURUNIOTIS, in *Ἐφημ. Ἀρχ.*, 1905, coll. 253–258, n. 1 e 258–260, n. 2 (v. sotto); E. KUNZE, in *V. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia*, Berlin 1956, pp. 171–175, figg. 72–74.

(2) L'esatta interpretazione di Διὸς ἱερά fu data per la prima volta da A. WILHELM, in *Archaeol.-epigr. Mitteil. aus Oesterreich*, 20 (1897), pp. 91 s., n. 25.

(3) PAUSANIAS, 5, 15, 10.

(4) *I. Olympia*, n. 121.

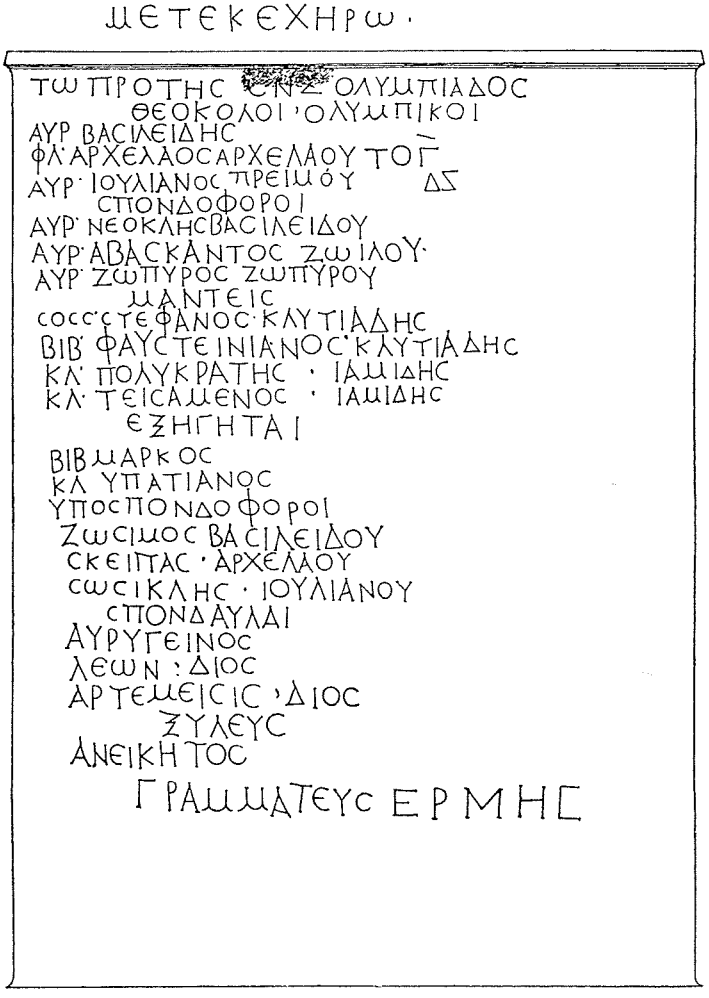


FIG. 48 – OLIMPIA: LISTA DI ADDETTI AI CULTI LOCALI (245–249 D. CR.)
(da *Inschriften von Olympia*, n. 121)

μετεκεχήρω
τῷ πρὸ τῆς σνζ' Ὀλυμπιάδος
θεοκόλοι Ὀλυμπικοί·
Αὐρ(ήλιος) Βασιλείδης,
Φλ(άβιος) Ἀρχέλαος Ἀρχελάου τὸ γ',
Αὐρ(ήλιος) Ἰουλιανὸς Πρείμου ΔΣ.
σπονδοφόροι·
Αὐρ(ήλιος) Νεοκλῆς Βασιλείδου,
Αὐρ(ήλιος) Ἀβάσκαντος Ζωΐλου,

Αὐρ(ήλιος) Ζώπυρος Ζωπύρου.
μάντεις·
Σόσσ(ιος) Στέφανος Κλυτιάδης,
Βιβ(ούλλιος) Φαυστεινιανὸς Κλυτιάδης,
Κλ(αύδιος) Πολυκράτης Ἰαμίδης,
Κλ(αύδιος) Τεισαμενὸς Ἰαμίδης.
ἐξηγηταί·
Βιβ(ούλλιος) Μᾶρκος,
Κλ(αύδιος) Ὑπατιανός.
ὑποσπονδοφόροι·
Ζώσιμος Βασιλείδου,
Σκειπᾶς Ἀρχελάου,
Σωσικλῆς Ἰουλιανοῦ.
σπονδαῦλαι·
Αὐρ(ήλιος) Ὑγεῖνος,
Λέων Διός,
Ἀρτεμείσις Διός.
ξυλεύς·
Ἀνείκητος.
γραμματεύς· Ἑρμῆς.

« Nell'intervallo fra le due tregue, in quello prima della 257ª Olimpiade. *Theokòloi* olimpici: Aurelio Basileides; Flavio Archelaos figlio di Archelaos, per la terza volta; Aurelio Giuliano figlio di Primo ΔΣ. *Spondophòroi*: Aurelio Neokles figlio di Basileides; Aurelio Abaskantos figlio di Zoilos; Aurelio Zopyros figlio di Zopyros. Indovini: Sossio Stephanos Klytiades; Vibullio Faustiniano Klytiades; Claudio Polykrates Iamides; Claudio Tisamenòs Iamides. Esegeti: Vibullio Marco; Claudio Hypatianòs. *Hypospondophòroi* (?): Zosimos figlio di Basileides; Skeipàs figlio di Archelaos; Sosikles figlio di Giuliano. *Spondàulai*: Aurelio Igino; Leon (servo) di Zeus; Artemisios (servo) di Zeus. Legnaiuolo: Aniketos. Segretario: Hermes ». (1)

La parola iniziale μετεκέχηρον (= μετεκέχειρον) indica l'intervallo fra due ἐκεχειρίαι, cioè fra due tregue sacre; quelle tregue di armi e d'inimicizie in cui, com'è noto, s'inserivano — per concorde volontà dei Greci — le celebrazioni delle gare olimpiche. Qui, siamo nell'intervallo precedente la 257ª Olimpiade (249 d. Cr.), cioè nel periodo 245–249. Nella lista delle cariche hanno la precedenza i *theokòloi* (θεοκόλοι), cioè gli addetti ai sacrifici. Generalmente

(1) È quasi superfluo rilevare le varianti ortografiche di ει per ι (Πρείμου, Φαυστεινιανός, Τεισαμενός, Ὑγεῖνος, Ἀρτεμείσις, Ἀνείκητος), di η per ει (μετεκεχήρω). Per la sigla della l. 6, vedi sotto.

anziani e molto rispettabili, essi furono dapprima unici, poi divennero tre. Seguono gli *spondophòroi*, cioè quegli uomini, anch'essi degni di rispetto, che venivano prescelti per annunciare le tregue (σπονδαί) agli altri Greci. Gli indovini sono, qui, quattro, appartenenti a parità di numero alle due nobilissime famiglie dei Klytiadai e degli Iamidai. (1) Vengono poi due esegeti, cui era affidata la spiegazione dei responsi. Il confronto con altre liste induce a ritenere che a questo punto ὑποσπονδοφόροι sia stato scritto erroneamente per ὑποσπονδορχησταί: uomini, questi, che danzavano in occasione delle sacre cerimonie delle σπονδαί. Gli σπονδαῦλαι invece sono (e ciò torna bene) coloro che suonavano gli *aulòi* durante le medesime cerimonie. Chiudono la lista l'uomo addetto a procurare la legna necessaria ai sacrifici (ξυλεύς) e il segretario (γραμματεύς), cui spetta, fra l'altro, il merito di avere redatto la lista stessa e di averne curato l'incisione su pietra. (2)

I personaggi ricordati appartengono a varie categorie sociali. Si va da uomini nobilissimi, quali i *theokòloi*, a gente umile, quali due *spondàulai*, che, come rivela l'aggiunta Διός, vengono definiti servi del dio. Essi sono, cioè, servi sacri (ἱερόδουλοι), considerati proprietà del dio e addetti al perpetuo servizio del santuario. (3) Si noti poi che figli dei tre autorevoli *theokòloi* sono, rispettivamente, i tre ὑποσπονδοφόροι (o ὑποσπονδορχησταί?). Il secondo dei *theokòloi*, Flavio Archelaos, sembra essere stato un uomo molto in vista. Egli rivestì il medesimo ufficio per la quarta volta nel 265, cioè nell'anno cui appartiene l'ultima delle stele a noi pervenute, (4) e compare anche in altre epigrafi di Olimpia. (5) Da una di queste ultime apprendiamo, inoltre, che sua moglie (il nome ne è andato quasi completamente perduto) aveva avuto l'onore di esercitare il sacerdozio di Demetra Chamynaia, cioè quello che, insieme al sacerdozio di Zeus Olympios, era la massima carica religiosa del santuario. (6) Si osservi infine la sigla ΔΣ (un *delta* e uno *zeta* rovesciato) accanto al nome del terzo *theokòlos*. Come altre analoghe sigle (di una o più lettere) che compaiono nelle medesime iscrizioni, essa vorrà indicare una tribù o, comunque, una suddivisione della popolazione. (7)

(1) Si noti che Vibullio Faustiniano (l. 13) passa qui come Klytiades (anche in *I. Olympia*, n. 122, l. 11), mentre altre epigrafi lo dànno come Iamides (*I. Olympia*, nn. 116, ll. 12 s.; 117, l. 15, e altre). Non è improbabile ch'egli fosse entrato (per adozione) nell'altra famiglia, con lo scopo di non perdere il diritto alla nomina ad esegeta.

(2) Il segretario aveva fra le sue mansioni anche quella di redigere e di far incidere le liste dei vincitori negli agoni.

(3) Cfr. vol. III, p. 75.

(4) *I. Olympia*, n. 122.

(5) *Ibid.*, nn. 483–485.

(6) *Ibid.*, n. 485.

(7) Cfr., per queste sigle, W. Dittenberger, nel commento a *I. Olympia*, n. 62.

In alcune delle nostre liste, agli uffici non strettamente sacrali altri se ne aggiungono a seconda dei tempi: così, i custodi delle chiavi (κλειδοῦχοι), il cuoco e il capocuoco (μάγειρος e ἀρχιμάγειρος), il medico (ἰατρός), e altri. (1)

Qualche volta le liste non sono fine a se stesse ma vengono a far parte di documenti di altro genere. Si trovano, così, liste di addetti a culti nel contesto di decreti o in appendice a dediche votive od onorarie. In questi ultimi casi, le liste contengono i nomi degli addetti ai rispettivi culti che si son fatti iniziatori delle dediche di cui si tratta.

Rimandando per alcune delle dediche votive al capitolo seguente, in cui parlerò delle dediche di sacerdoti, voglio qui non passare sotto silenzio una importante dedica onoraria, la quale ci ha conservato il più lungo elenco di cariche religiose che fino ad oggi si conosca. Alludo alla celebre iscrizione bacchica di Torrenova.

Questa epigrafe è incisa su tre lati di una base marmorea rinvenuta (così sembra) nella odierna località di Torrenova presso Roma, fra la via Labicana (odierna Casilina) e la via Latina, ed oggi conservata a New York nel Metropolitan Museum (*fig. 49*). (2) La suddetta base sosteneva un tempo la statua di (Pompeia) Agrippinilla, sacerdotessa di un'associazione dionisiaca, cioè di un tiaso, per sua iniziativa (o almeno col suo valido concorso) fondato in quella località suburbana.

Agrippinilla era una donna di alto rango. Dal suo albero genealogico, al quale vari studiosi hanno via via contribuito, (3) risulta ch'essa era figlia (o nipote?) di Marco Pompeio Makrinos, console suffetto nel 115 d. Cr. e proconsole della provincia d'Africa circa il 130, (4) zia (o sorella?) di Marco

(1) Di particolare interesse è la stele pubblicata da K. Kuruniotis, *op. cit.*, coll. 253–258, n. 1. Pur essendo del tutto simile alle altre, essa contiene una lista di soli ἀλλῦται, preceduti dal loro capo (un ἀλλυτάρχης). Gli ἀλλῦται sembrano essere qualche cosa di simile ai ῥαβδοφόροι ed ai μαστιγοφόροι, ai cui bastoni e alle cui sferze era affidata la disciplina del santuario. Se di ἀλλῦται si parlava anche nella seconda epigrafe pubblicata dal Kuruniotis (pp. 258–260, n. 2), essi sarebbero stati per lo meno 12.

(2) A. Vogliano – F. Cumont, in *Amer. Journ. Arch.*, 37 (1933), pp. 215–263, tavv. 27–29; L. Moretti, *Inscr. Graecae urbis Romae*, I, Romae 1968, n. 160. Cfr. Ch. Alexander, in *Amer. Journ. Arch.*, 37 (1933), pp. 264–270; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2ª ed., München 1961, p. 360; M. Guarducci, in *Amer. Journ. Arch.*, 66 (1962), p. 279.

(3) Cfr. L. Moretti, *op. cit.*, p. 146.

(4) Per costui, si aggiunga: G. Barbieri, in *Mél. d'arch. et d'hist.*, 82 (1970), pp. 263–272; B. E. Thomasson, *Senatores procuratoresque Romani*, Gothoburgi 1975, pp. 60 s. Questo personaggio suol essere denominato dagli studiosi Marco Pompeio Makrinos Theophanes, in base ad una epigrafe di Mitilene (*IG*, XII 2, 235) che lo cita come [M. Π]ομπήιον Μακρεῖ[νο]ν νέον Θεοφάνην, ecc. In realtà, a me pare che νέος Θεοφάνης sia solo un titolo onorifico ispirato dal ricordo del celebre suo progenitore Theophanes, del quale sùbito parlerò (così sembra intendere anche L. Robert, in *Rev. Ét. Anc.*, 62, 1960, p. 280, nota 6).

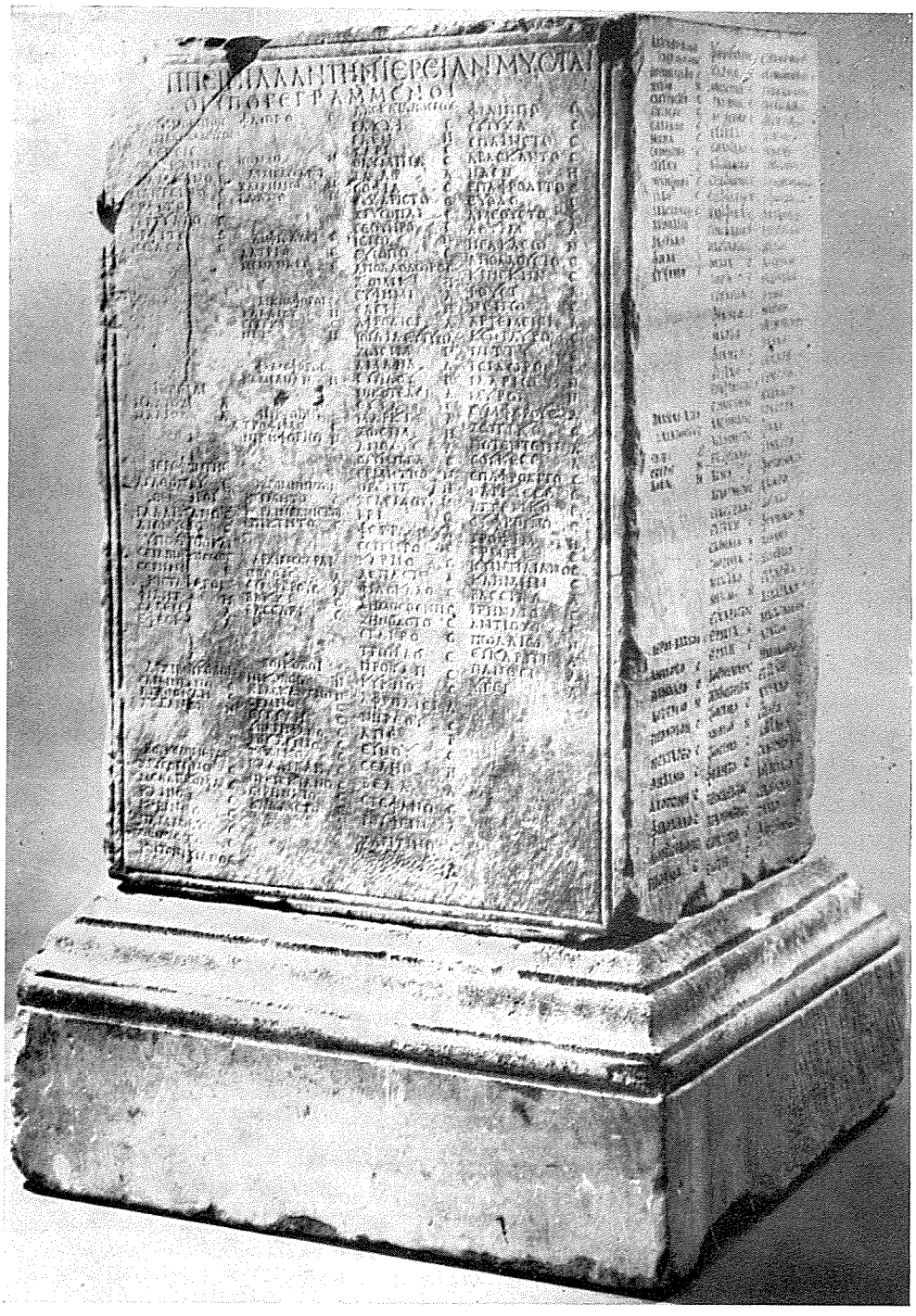


FIG. 49 – TORRENOVA PRESSO ROMA, ORA A NEW YORK NEL METROPOLITAN MUSEUM: LA BASE DELLA STATUA DI AGRIPPINILLA (METÀ CIRCA DEL II SECOLO D. CR.)

Pompeio Makrinos console ordinario nel 164, moglie di Marco Gavio Squilla Gallicano console ordinario nel 150 e proconsole della provincia d'Asia circa il 165, madre di Marco Gavio Cornelio Cetego console nel 170 e di una Cornelia Cetegilla. Per parte di padre, essa discendeva da una cospicua famiglia di Mitilene, il cui capostipite, lo storico (Gneo Pompeio) Theophanes, aveva ricevuto da Pompeo, circa il 62 av. Cr., la cittadinanza romana per sé e la libertà per i Mitilenèi che dal 79 scontavano duramente la colpa di essere stati amici di Mitridate. Tale benemerenza verso i suoi concittadini aveva fruttato a Theophanes imperitura gratitudine ed una eccezionale mèsse di onori che si protrassero per secoli. (1) La discendenza da una famiglia di Mitilene giustifica probabilmente l'interesse di Agrippinilla e della sua famiglia verso un culto misterico di Dioniso. Mitilene infatti era molto vicina all'Asia Minore, dove i culti misterici di Dioniso godevano largo favore. (2)

Nella faccia anteriore della base di Torrenova (*fig. 50*) si legge la dedica:

['Αγρ]ιππεινίλλαν τὴν ἱέρειαν μύσται
οἱ ὑπογεγραμμένοι·

« Agrippinilla, la sacerdotessa, i misti sottoscritti (dedicarono) »,

frase che allude, come altrove ho spiegato, all'erezione di una statua. (3)

Al di sotto della dedica vengono enumerati, su quattro colonne di scrittura, tutti coloro che facevano parte dell'associazione misterica. La lista continua poi, su tre colonne, nelle due facce laterali. Gli affiliati sono circa 400, dei quali più di 300 Greci (la predominanza dell'elemento greco è bene spiegabile in un culto che appunto dal mondo greco deriva), poco più di 70 Latini, altri pochi barbari. Mancano del tutto Egiziani e Semiti. Gli uomini prevalgono sulle donne; abbondano, accanto ai liberi, i liberti e gli schiavi.

È interessante scorrere la lunga lista di nomi, scanditi dal ricordo delle varie attribuzioni. Non tutti questi uffici sacri risultano chiari. È invece chiarissimo che i principali di essi spettano a personaggi della famiglia di Agrippinilla.

(1) Per questo celebre Theophanes, cfr. L. Robert, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1969, pp. 42–64.

(2) Cfr. A. Bruhl, *Liber Pater*, ecc., Paris 1953 (= Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, 175), pp. 273–276; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957 (=Acta Inst. Athen. regni Sueciae, Ser. in 8°, 5), pp. 46 s.; Id., *Geschichte der griechischen Religion* cit., pp. 358–362.

(3) Cfr. vol. III, p. 90. L. Moretti (*op. cit.*, p. 145) definisce, non esattamente, la base come *ara*.

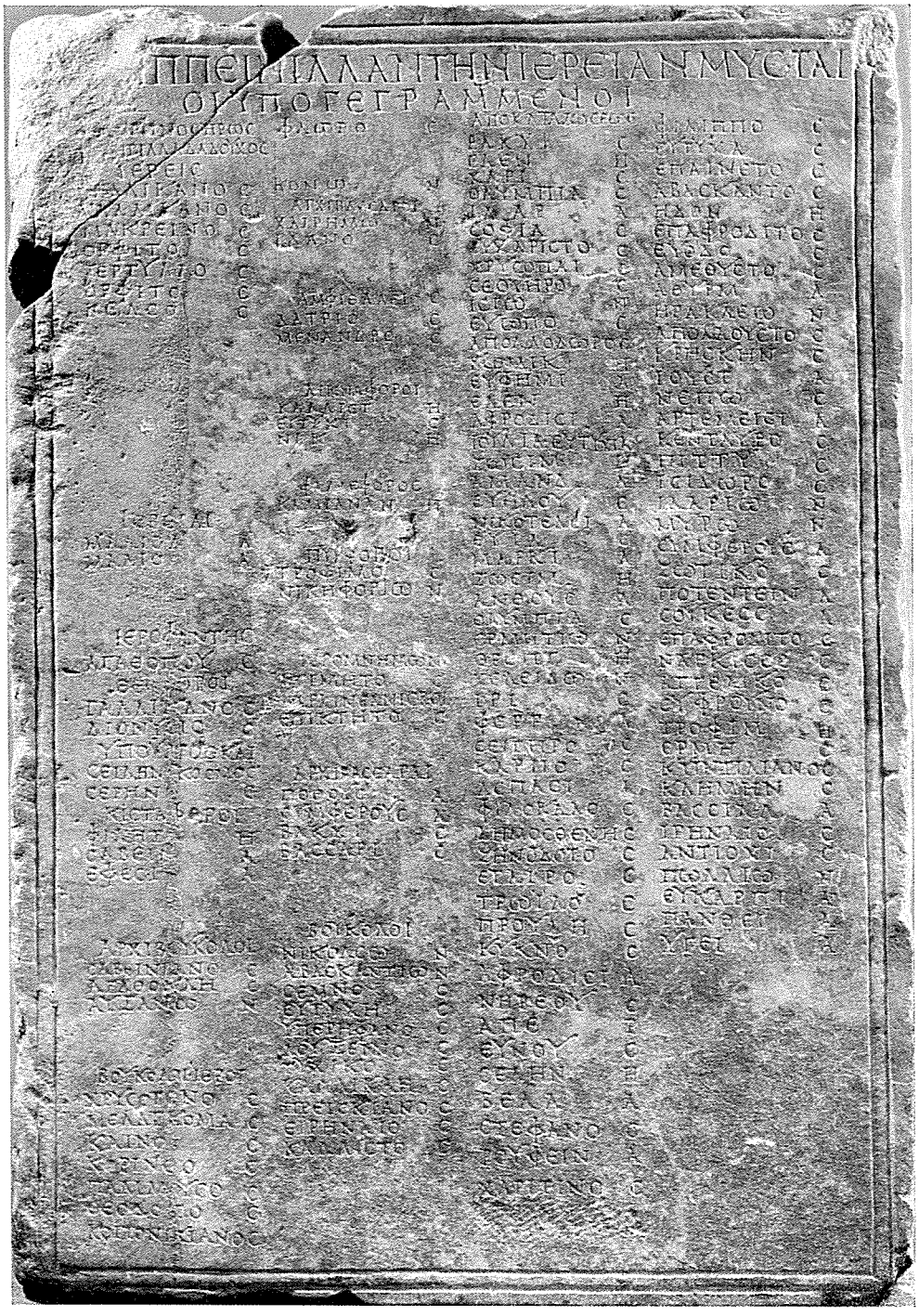


FIG. 50 – FACCIA ANTERIORE DELLA BASE DI AGRIPPINILLA, CON LA DEDICA E CON ELENCO DI MISTI

In testa all'elenco figurano un [Μακ]ρεῖνος ἥρως e una [Κεθ]ηγίλλα δαδοῦχος. Il titolo di « eroe », applicato così spesso ai defunti, [1] ha suggerito ad alcuni studiosi l'idea che il nostro Makrinos sia un morto ragguardevole e benemerito, ricordato *honoris causa*: forse il primo fondatore del tiaso, forse proprio il padre di Agrippinilla. [2] Ma pensare che lo ἥρως sia, in questo caso, un defunto è cosa a dir poco strana. In primo luogo, all'indicazione [Μακ]ρεῖνος ἥρως non viene attribuito il minimo risalto rispetto al resto dell'epigrafe, e ciò induce a credere che ἥρως sia una carica come tutte le altre via via enumerate, se pure la prima e più importante. In secondo luogo, riesce assai duro ammettere che i misti abbiano compreso anche un defunto nella iniziativa di rizzare una statua onoraria. In terzo luogo, se si volesse dare a ἥρως un significato funerario, il tiaso resterebbe, stranamente, senza un suo capo. Torna invece molto bene che Makrinos, capo del tiaso dionisiaco, porti un titolo che ne fa quasi l'incarnazione del suo dio. Dioniso infatti era considerato lo ἥρως per eccellenza, il « signore » unico del mondo sotterraneo e delle forze della vita. [3] Ed è anche giusto che accanto allo ἥρως stia una donna: una « portatrice di fiaccole » (δαδοῦχος), che rappresenta l'elemento femminile, al quale il tiaso era così largamente aperto. È poi probabile che nel [Μακ]ρεῖνος si possa riconoscere il Marco Pompeio Makrinos padre o avo di Agrippinilla e che la [Κεθ]ηγίλλα s'identifichi con la figliuola di quest'ultima, (Cornelia) Cetegilla. [4]

Dopo lo ἥρως e la δαδοῦχος, vengono, seguendo (così sembra) l'ordine rispettato nelle processioni:

sette ἱερεῖς, « sacerdoti ». Fra essi figurano due di nome Γαλλικανός, uno di nome Μακρεῖνος. Uno dei due Gallicani potrebbe essere il marito di Agrippinilla, mentre Makrinos potrebbe essere il nipote (o fratello?) di lei, Marco Pompeio Makrinos.

due ἱέρειαι, « sacerdotesse ». Una terza doveva essere Agrippinilla.

uno ἱεροφάντης, « rivelatore delle cose sacre », la nota carica presente nei culti misterici. [5]

due θεοφόροι, « portatori del dio », cioè della statua del dio nelle processioni.

uno ὑπουργὸς καὶ σειληνοκόσμος, definizione abbastanza oscura, dove — a parte il noto termine ὑπουργός (= « ministro ») — si coglie soltanto un'allusione ai Sileni.

(1) Cfr. vol. III, pp. 152 s.

(2) Le varie ipotesi sono riportate da L. MORETTI, *op. cit.*, p. 146; il quale però non prende posizione in merito.

(3) Cfr. M. GUARDUCCI, *op. cit.*, pp. 276–280.

(4) Cfr. A. VOGLIANO, *op. cit.*, p. 223.

(5) Cfr. vol. I, pp. 415 s.

tre κισταφόροι, « portatrici delle ciste », cioè delle ciste contenenti i sacri e misteriosi oggetti del culto.

tre ἀρχιβουκόλοι e nove βουκόλοι ἱεροί, preposti ai « bovari », con titoli ispirati dalla concezione di Dioniso come toro (v. sotto).

due ἀρχιβάσσαροι, « capi delle Bassarai », cioè delle donne iniziate in veste di Baccanti.

due ἀμφιθαλεῖς, fanciulli « perfetti », e perciò graditi agli dèi. (1)

tre λικναφόροι, « portatrici del *liknon* », mistica culla di Dioniso.

una φαλλοφόρος, « portatrice del *phallos* ».

due πυρφόροι (uomini), « portatori del fuoco », per le sacre cerimonie.

uno ἱερομνήμων, nota carica sacrale.

un ἀρχινεάνισκος, « maestro dei giovani ».

quattro ἀρχιβάσσαραι, « maestre delle Bassarai », cioè delle iniziate in veste di Baccanti (v. sopra).

undici βουκόλοι, « bovari » (v. sopra).

ottantanove ἀπὸ καταζώσεως (uomini e donne), che hanno « cinto la veste » dionisiaca, cioè la nèbride.

quindici βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως, « Baccanti » (maschili) con nèbride.

tre βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως, « Baccanti » (femminili), come sopra.

più di cento ἱεροὶ βάκχοι, e anche senza dubbio un cospicuo numero di ἱεραὶ βάκχαι, i cui nomi saranno andati perduti in una grande lacuna del testo.

due ἀντροφύλακες, « custodi dell'antro », cioè dell'antro in cui si compivano le più gelose cerimonie bacchiche. (2)

quarantasette βάκχαι, « Baccanti » di un grado, come sembra, inferiore a quello delle Baccanti fin qui ricordate.

ventitré σειγηταί (= σιγηταί), uomini e donne, « obbligati al silenzio », cioè persone aspiranti ad essere iniziate, e perciò sottoposte alla prima ed aurea prova, ben nota nella storia del culto, consistente nel tacere. (3)

Questa è, in sintesi, l'epigrafe bacchica di Torrenova, dalla quale emerge — nonostante alcune incertezze d'interpretazione — un affascinante quadro di vita religiosa: un aspetto di quel culto dionisiaco che, nella Roma

(1) Dò qui ad ἀμφιθαλής il valore di τέλειος (cfr. U. von Wilamowitz–Moellendorff, *Aischylos, Orestie II*, Berlin 1896, pp. 198 s.). Per gli ἀμφιθαλεῖς in generale, v. L. Robert, in *Athenian Studies presented to W. S. Ferguson*, Cambridge 1940, pp. 509–519, (alle pp. 518 s., dubbia ipotesi sui nostri).

(2) Così, giustamente, P. Boyancé, in *Rend. Pont. Acc.*, 33 (1960–1961), p. 107.

(3) Cfr. F. Cumont, *op. cit.*, pp. 262 s.; Ch. Alexander, *op. cit.*, pp. 269 s. Per il silenzio sacro, cfr. O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Giessen 1919 (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XVI 2); G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, Giessen 1926 (*ibid.*, XX 2). Cfr. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2ª ed., München 1961, pp. 420, 529 s., 714.

dell'età imperiale, affratellava Greci ed Italici, liberi e servi, garantendo a tutti il dono della gioia, sia durante la vita terrena sia nell'al di là.

L'epigrafe bacchica di Torrenova richiama alla memoria un'altra epigrafe, rinvenuta in ambiente diverso e databile a diversa età, ma di contenuto non dissimile. Alludo a quella bella stele iscritta che ritornò in luce nella località tracia dell'antica Killai. (1) Si tratta, anche qui, di una lista di uomini e donne affiliati ad un'associazione dionisiaca, ad una σπεῖρα: nome, quest'ultimo, che non di rado si alternava con quello di θίασος. Fu appunto il capo della *speira*, lo σπειράρχης Aurelio Claudiano, colui che a sue spese fece incidere in una stele i nomi dei suoi confratelli ed esporre la medesima nella sede dei comuni convegni. Scopo della lodevole iniziativa fu, come sembra, quello di dar lustro al proprio ufficio sacro (l. 5: ἱερ̣οσύνης χάρειν), (2) arricchendo la *speira* di un documento che tornasse a sua utilità e a suo decoro; e poiché era di prammatica un devoto pensiero ai regnanti imperatori, ecco che il nostro *speiràrches* pensò di trasformare la lista in una dedica per la vittoria (ὑπὲρ νείκης) dei regnanti sovrani Marco Antonio Gordiano (cioè Gordiano III) e Furia Sabina Tranquillina. Veniamo, così, a guadagnare una sicura datazione fra il 241 e il 244 d. Cr.

La *speira* di Killai non può certamente competere col tiaso di Torrenova per numero di affiliati e per varietà di attribuzioni sacre. Essa però doveva avere la sua importanza; e il documento che ce ne ha rivelato l'esistenza apre qualche problema interessante che, risolto, contribuirà alla nostra conoscenza del culto dionisiaco nella Tracia del III secolo.

Degli uffici sacri ricordati nel testo, alcuni ricorrono anche nell'epigrafe di Torrenova e altrove, altri invece sono del tutto nuovi. Oltre lo σπειράρχης, nella persona del benemerito Aurelio Claudiano, si sentono ricordare anche qui uno ἱερεύς, un ἀρχιβουκόλος, una κισταφόρος, due (donne) λικναφόροι, varie βάκχαι. C'è anche una donna addetta ad accendere le lucerne (λυχνοάπτρια). Del tutto nuovi e non facili a spiegarsi sono altri titoli, come σεβαστοφάντης, κουρής, σειστημάρχης, κρανιάρχης. Meno oscuro è, invece, σιμιοφόρος (l. 24). Leggendo infatti — con facile ammissione di una variante ortografica — σημειοφόρος, è ovvio pensare a un « portatore d'insegne », cioè d'insegne sacre, destinate ad accompagnare e a santificare le solenni processioni in onore del dio.

BIBLIOGRAFIA: Non esistono finora scritti specifici sull'argomento di questo capitolo.

(1) G. MIHAILOV, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, III, n. 1517. Il commento approfondito dell'epigrafe uscirà per cura di T. Ilijčeva.

(2) Cioè, ἱερωσύνης χάριν.

DEDICHE DI SACERDOTI E DI LORO COLLABORATORI

Coloro che nell'antica Grecia vivevano più intensamente di altri la vita dei santuari, cioè i sacerdoti, le sacerdotesse e quei loro collaboratori — uomini e donne — che stabilmente oppure occasionalmente assumevano qualche mansione di carattere sacro, si facevano spesso autori di dediche votive ed onorarie, sia durante il proprio ufficio sia dopo averlo deposto. Per queste dediche valgono le osservazioni che ho esposte a proposito delle dediche dei privati. (1) Non sarà tuttavia inutile prestare qui un po' di attenzione alle dediche dei sacerdoti e dei loro collaboratori, e specialmente alle dediche votive, per vedere come gli dèi fossero onorati dai fedeli ch'erano ad essi particolarmente vicini.

Una constatazione bisogna sùbito fare: che, cioè, tali dediche sono estremamente rare nell'età arcaica. Nessuna, ch'io sappia, se ne conosce per il VII secolo. La più antica s'incontra nella prima metà del secolo successivo, e precisamente nel santuario di Era a Samo. Si tratta di un oggettino bronzeo di minuscole dimensioni e abbastanza rozzo: un piccolo secchiello con manico mobile, che raggiunge appena cm. 3,2 di altezza e 3,7 di diametro (*fig. 51*). (2) Sull'orlo del vasetto corre in direzione retrograda un'epigrafe, che poi termina sotto l'orlo stesso (*fig. 52*). Com'è logico attendersi, il dialetto è ionico e l'alfabeto milesio:

ὁ ἱερεὺς τõ Νέ̄λεω ἀνέθηκεν τήρηι.

« Il sacerdote di Neleo dedicò ad Era ». (3)

Il sacerdote di una divinità minore offre un omaggio alla massima dea del luogo. Oriundo, con estrema probabilità, dell'Attica, il dio infero Neleo (Νηλεύς) s'impiantò nell'Asia Minore e in particolare a Mileto, dove anzi assurse alla dignità di fondatore. Non è dunque strana la sua presenza a Samo. Qui la nostra epigrafe lo attesta per la prima volta, chiamandolo

(1) Vol. III, pp. 1–11.

(2) G. Dunst, in *Ath. Mitt.*, 87 (1972), pp. 135–137, tav. 55, 1–2; M. L. Lazzarini, in *Riv. Filol.*, 106 (1978): in corso di stampa. La Lazzarini ha rettificato la precedente lettura del Dunst, riconoscendo nell'epigrafe il ricordo di Neleo.

(3) A giudicare dall'apografo del Dunst (mia *fig. 52*), l'autore dell'epigrafe scrisse disordinatamente τõ Νέ̄λεω: dapprima l'O di τõ fu inciso a sinistra dell'ansa, poi ripetuto sull'ansa; all'O primitivo si sovrappose il N di Νέ̄λεω; si aggiunse infine la prima E che era stata dimenticata.

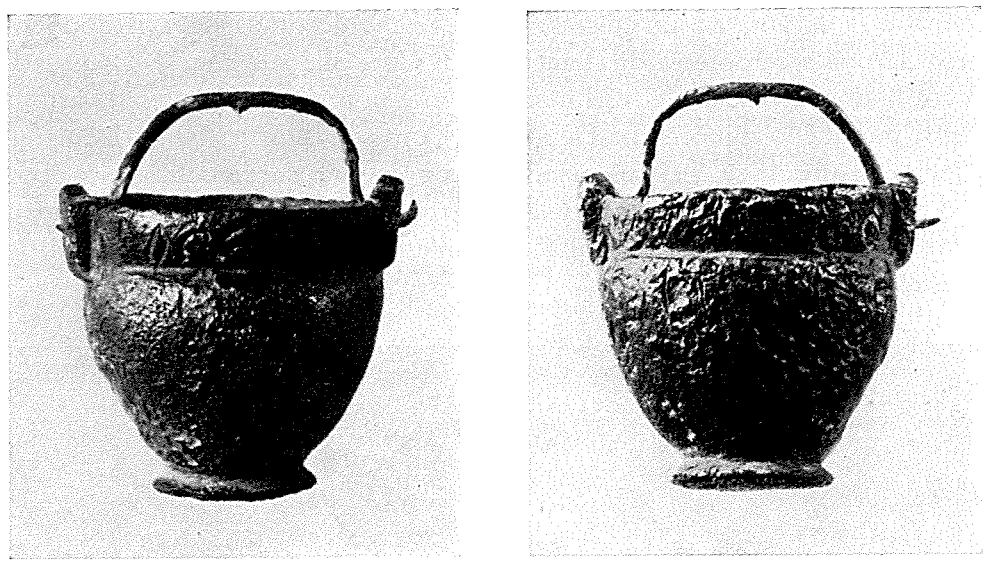


FIG. 51 – SAMO: SECCHIELLO BRONZEO CON DEDICA A ERA DI UN SACERDOTE DI NELEO (PRIMA METÀ DEL VI SECOLO AV. CR.)

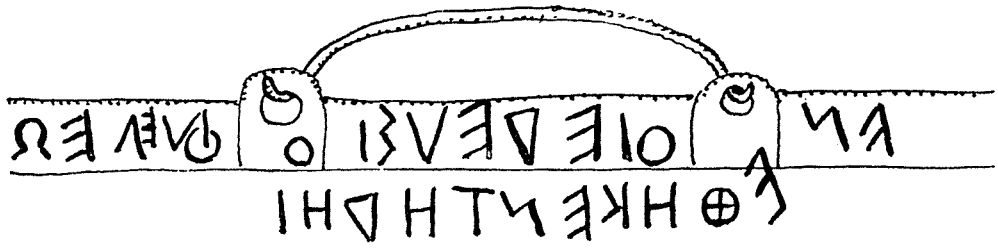


FIG. 52 – L'EPIGRAFE DEL SECCHIELLO (da *Ath. Mitt.*, 87, 1972, p. 136, fig. 4)

(per la prima volta) ionicamente Νείλεως. Nella dedica, il sacerdote volle restare anonimo. Certo, il dono era tanto esiguo da non incoraggiare il donatore ad eternarvi sopra il suo nome.

Un altro esempio del VI secolo sarebbe l'ascia votiva iscritta, di cui ho parlato nel volume precedente, rinvenuta a San Sosti nel territorio di Sibari e ora custodita nel Museo Britannico; [1] se però si potesse dimostrare che lo ἄρταμος autore della dedica era veramente un addetto al culto e non, come invece sembra più probabile, un uomo qualsiasi che si guadagnava il pane esercitando il mestiere di vittimario.

Per trovare una seconda dedica votiva sicuramente posta da un personaggio addetto al culto bisogna scendere alla metà circa del V secolo av. Cr.

(1) Cfr. vol. III, pp. 43–45.

Siamo qui davanti ad un'epigrafe ateniese che accompagnava il dono offerto da una sacerdotessa di Demetra e di Cora alle sue dèe. (1) Il santuario in cui la donna officiava e offrì il suo dono è non già il celebre santuario di Eleusi ma quello minore che Demetra e Cora avevano in Atene. L'epigrafe è incisa in una base, sul cui piano restano ancora tracce dell'*ex voto*. Essa è scritta con chiarissime lettere dell'alfabeto attico arcaico, non senza l'intrusione di alcuni elementi dell'alfabeto milesio, (2) e consiste in due distici elegiaci (*fig. 53*):

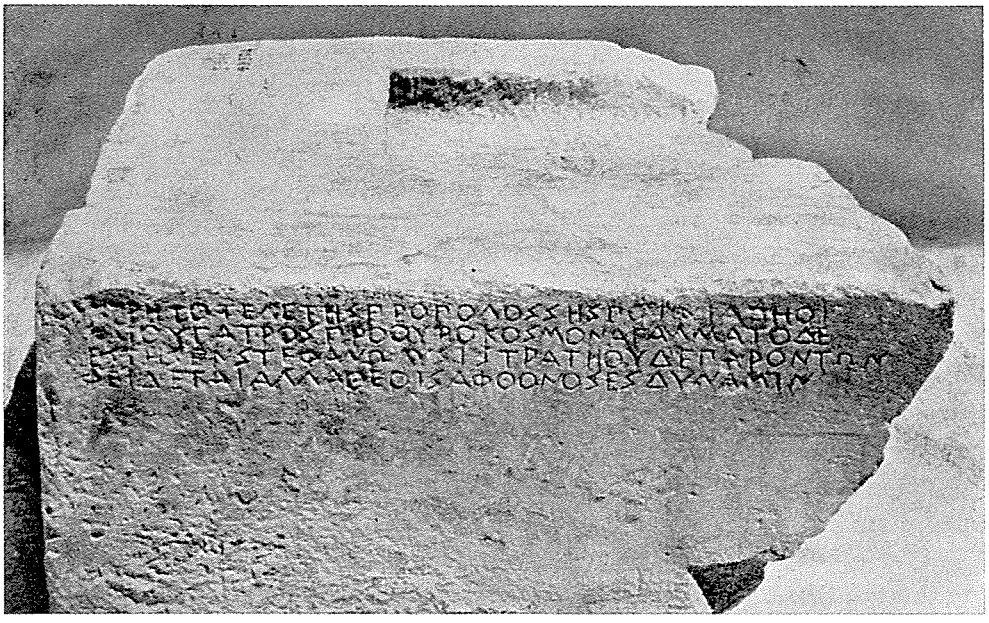


FIG. 53 – ATENE: DEDICA A DEMETRA E A CORA DELLA SACERDOTESSA LYSISTRATE (METÀ CIRCA DEL V SECOLO AV. CR.)

[ἀ]ρρήτō τελετῆς πρόπολος σῆς, πότνια Δηοῖ,
καὶ θυγατρὸς προθύρō κόσμον ἄγαλμα τόδε
ἔστησεν στεφανὼ Λυσιστράτη, οὐδὲ παρόντων
φείδεται, ἀλλὰ θεοῖς ἄφθονος ἐς δύναμιν.

« Ministra dell'ineffabile tuo rito, o veneranda Demetra, e della Figlia, Lysistrate addetta alle corone pose come ornamento del vestibolo questo dono votivo; né risparmia i suoi mezzi, ma verso gli dèi è larga quanto può ».

(1) W. K. PRITCHETT, in *Hesperia*, 9 (1940), pp. 97–101, n. 18; M. GUARDUCCI, in *Annuario Scuola Atene*, 3–5 N.S. (1941–1943), pp. 133 s., n. 5; P. MAAS, in *Hesperia*, 15 (1946), p. 72; G. DAUX, in *Živa antika*, 26 (1976), pp. 45–47 (a pag. 45, nota 1, bibliografia completa).

(2) Per *e* e per *o* lunghi aperti si usano rispettivamente Η e Ω.

Lysistrate, sacerdotessa delle due Dèe, offrì loro senza risparmio un suo dono votivo, collocandolo nel vestibolo (πρόθυρον) del tempio. Il primo editore dell'epigrafe, William K. Pritchett, pur non escludendo che al v. 3 si potesse leggere Στεφάνω, con l'iniziale maiuscola e perciò da intendersi come patronimico della dedicante, preferì la lettura στεφάνω, donde risulterebbe che il dono della sacerdotessa consisteva in « due corone ». A mia volta pensai che le *due* corone, eseguite in oro, fossero state offerte alle *due* Dèe. Oggi, riprendendo in esame il problema, riconosco le difficoltà che si oppongono sia alla tesi del patronimico sia a quella delle due corone. La prima, oltre ad essere un po' troppo complicata, (1) urta nell'ostacolo di un presunto genitivo dorico in -ω; la seconda poi costringe ad ammettere la presenza, indubbiamente strana, di oggetti preziosi in un vestibolo, alla portata di tutti. Preferibile mi sembra, oggi, la spiegazione proposta nel 1946 da Paul Maas e recentemente confermata da Georges Daux: che, cioè, si debba leggere στεφανώ, come titolo della sacerdotessa « addetta alle corone ». È infatti molto convincente, a questo proposito, il confronto con gli analoghi termini τραπεζώ e κοσμώ, applicati nell'Attica del IV secolo av. Cr. alle sacerdotesse di Atena rispettivamente addette a portare le tavole (τράπεζαι) e ad occuparsi degli ornamenti (κόσμος). (2) Quanto poi al dono offerto dalla nostra pia στεφανώ, si può soltanto affermare che le tracce rimaste sul piano di posa della base escludono la presenza di una statua. Ogni altra precisazione sarebbe frutto di fantasia.

Dalla metà circa del V secolo bisogna scendere, per trovare altri esempi di dediche votive da parte di sacerdoti, al secolo successivo; e sempre restando nell'Attica.

All'inizio del IV secolo ci riporta una dedica che ho già citata nel trattare le leggi sacre. (3) Essa riguarda uno zelante sacerdote del santuario di Asclepio al Pireo, Euthydemos del demo di Eleusi, il quale, temendo che i fedeli potessero confondersi nell'offrire alle rispettive divinità le varie specie di focacce prescritte per i sacrifici preliminari (προθύματα), ebbe la luminosa e nuovissima idea di dedicare accanto agli altari delle varie divinità altrettante stele in cui erano rappresentati figuratamente i tipi delle focacce di rito.

La dedica successiva a noi pervenuta è databile alla metà circa del IV secolo. Prima però s'incontrano, e ancora nell'Attica, due documenti che non voglio qui passare del tutto sotto silenzio.

(1) È però attestato, nell'Attica, l'uso di preporre i patronimici ai nomi: ARISTOTELES, *Ath. Pol.*, 7, 4 (cfr. *IG*, I², p. 205): Διφίλου 'Ανθεμίων; *IG*, II/III² 3123: Προναπίδδ Προνάπης; ed altri casi ricordati da A. WILHELM, *Beiträge zur griech. Inschriftenkunde*, Wien 1909, pp. 38 s. Vedi anche W. K. PRITCHETT, *op. cit.*, p. 101. Fuori dell'Attica, cfr. Λητοῦς Φοῖβον nell'oracolo di Apollo Gryneios (v. sopra, pp. 93, 94 e nota 1).

(2) Cfr. LYCURGUS, presso HARPOCRATION, s. v. *τραπεζοφόρος*; HESYCHIUS, s. v. *τραπεζώ{ν}*.

(3) V. sopra, pp. 16 s.

Non si tratta propriamente di sacerdoti ma di fedeli che, certo per impulso e sotto la sorveglianza di sacerdoti, hanno preso parte ad un culto e dedicato un'offerta. Alludo a due epigrafi votive relative ai *Pythaïstài* e provenienti dal demo attico di Ikaria. Parlando degli *horoi* sacri, ho ricordato uno *horos* del IV secolo av. Cr. rizzato lungo la via sacra per cui passava la processione degli Ateniesi pellegrini verso Delfi, pellegrini che appunto da Apollo Pizio prendevano il nome di Πυθαϊσταί. (1) Le due dediche furono poste da *Pythaïstài*, evidentemente reduci da Delfi e appartenenti al demo di Ikaria, nel santuario che lo stesso Apollo Pizio possedeva in quel demo. (2)

Il più interessante dei due *ex voto* è quello che oggi si trova a Roma, nel Museo Barracco, e del quale presento la bella immagine (*fig. 54*). (3) Si tratta di un *pinax* votivo in marmo pentelico, (4) quasi completamente integro, che lo stile del rilievo, i caratteri epigrafici e il nome di uno dei personaggi ricordati permettono di datare intorno al 370 av. Cr. Il rilievo rappresenta la triade apollinea, cui si avvicina il gruppo degli offerenti. Delle tre divinità, Latona siede sul tradizionale *omphalòs*, mentre Artemide munita di faretra e Apollo privo di attributi accolgono in piedi i loro devoti. Questi sono quattro fanciulli che si avanzano con la testa coronata e le mani ritualmente velate, (5) mentre dietro ad essi un adulto (sacerdote e maestro?) (6) alza la mano destra in atto di adorazione. Nella cornice del *pinax* è la dedica e nella base sono i nomi dei fanciulli: (7)

Πυθαϊσταὶ ἀνέθεσαν τῶι Ἀπόλλωνι

Πείθων Τιμόκριτος Ἀμεινοκλῆς Ἀγνόδημος
Σωσιγένος Τιμοκράτος Ἀμεινίππο Ἀγνοθέο.

« (Come) *Pythaïstài* dedicarono ad Apollo: Peithon figlio di Sosigenes, Timokritos figlio di Timokrates, Ameinokles figlio di Ameinippos, Hagnodemos figlio di Hagnotheos ».

(1) V. sopra, pp. 66 s.

(2) Cfr. IG, II/III² 4976: Ἰκαριῶν τὸ Πύ[θιο]ν.

(3) W. Helbig – H. Speier, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, II, 4ª ed., Tübingen 1966, n. 1905 (con la bibliografia ivi addotta).

(4) Per i *pinakes*, cfr. vol. III, pp. 4 s., 28–32.

(5) Si suole affermare che il rito delle mani velate, oriundo (così sembra) dalla Persia, si diffuse nel mondo classico dai tempi di Alessandro Magno in poi, protraendosi nell'età imperiale presso pagani e Cristiani (cfr. A. Dieterich, *Kleine Schriften*, Leipzig–Berlin 1911, pp. 440–448, tav. 2; F. Cumont, in *Mem. Pont. Acc.*, 3, 1932–1933, pp. 93–99; G. M. Brasó, in *Liturgica*, 1 *Cardinali I. A. Schuster in memoriam*, in Abbatia Montiserrati 1956 [= Scripta et documenta, 7], pp. 311–386). L'esempio di cui qui parlo sarebbe, allora, uno dei primi noti in Grecia. Anche nel celebre *pinax* votivo di Pitsà, però (poco dopo la metà del VI secolo av. Cr.), la prima delle figure componenti la processione ha le mani velate (cfr. vol. III, pp. 28–30, fig. 11).

(6) J. Hatzfeld (in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 27, 1907, p. 141) preferì definirlo indovino.

(7) IG, II/III² 2816.

FIG. 54 – IKARIA (ATTICA), ORA A ROMA NEL MUSEO BARRACCO: RILIEVO DEDICATO AD APOLLO DA QUATTRO *Pythaïstài* (INTORNO AL 370 AV. CR.)

Timokritos figlio di Timokrates, qui fanciullo, è con estrema probabilità il medesimo che compare come prìtane appartenente alla tribù Aigeis e al demo di Ikaria in una iscrizione attica del 341/0; [1] ciò che conferma la datazione del nostro *pinax* intorno al 370 av. Cr. È poi molto notevole che i quattro *Pythaïstài* siano fanciulli. Se ne ricava infatti che l'uso attestato in Atene nel II secolo av. Cr. d'includere anche i fanciulli nel numero dei partecipanti alla solenne processione verso Delfi aveva i suoi precedenti nel IV secolo. [2]

(1) *IG*, II/III² 1749, 1. 26.

(2) Cfr. G. DAUX, *Delphes au IIe et au Ier siècle*, ecc., Paris 1936 (= Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, 140), p. 530. Nell'altra dedica di Ikaria cui sopra ho accennato e che potremo attribuire ad un'età molto vicina a quella dei quattro fanciulli (*IG*, II/III² 2817), il dedicante è uno solo, Peisikrates figlio di Akrotimos, non fanciullo ma adulto. Anche qui si tratta di un *pinax* a rilievo. A sinistra sono Artemide stante e Apollo seduto sopra l'*omphalòs* davanti ad un altare; a destra è – in dimensioni minori – il dedicante (cfr. A. BOËTHIUS, *Die Pythaïs. Studien zur Geschichte der Verbindungen zwischen Athen und Delphi*, Diss. Uppsala 1918, pp. 26 s., Test. 13, tavola).

Non è stato inutile — io penso — esaminare con un po' di attenzione i documenti della pietà di *Pythaïstài* nell'Attica del IV secolo.

Per tornare ora ai sacerdoti, ho detto che — sempre restando nell'Attica — s'incontra la dedica votiva di un sacerdote circa la metà del medesimo secolo. È un caso interessante che riguarda la località di Ramnunte. Quivi, accanto al culto della famosa Nemesi, ne fiorivano altri, fra i quali — almeno fin dall'inizio del V secolo av. Cr. — quello di Heros Archegetes, figura assai nota personificante il divino « condottiero » del popolo. (1) Un sacerdote, appunto, di codesto Heros dedicò a Dioniso una προεδρία: (2) cinque sedili marmorei, ciascuno dei quali portava sul davanti un'epigrafe di due righe. (3) Ecco il testo che risulta leggendo successivamente nei cinque sedili le due righe di scrittura e supplendo l'inizio della l. 2, andato perduto con la perdita del primo sedile:

l. 1, [– – –] ἀνέθηκεν Διονύσωι ἱερεὺς Ἥρω Ἀρχηγέτου
2, [ἐπαινηθεὶς] καὶ στεφανωθεὶς ὑπὸ τῆς βουλῆς καὶ τῶν δημοτῶν καὶ τῶν στρατιωτῶν.

« [...] dedicò a Dioniso, (il) sacerdote di Heros Archegetes, lodato e incoronato dal consiglio e dai demoti e dai soldati ». (4)

Il benemerito donatore, il cui nome è andato perduto all'inizio, aveva offerto il suo dono in segno di letizia e di gratitudine dopo avere mietuto onori da parte del consiglio ateniese, del demo di Ramnunte e dei soldati che qui soggiornavano. Ramnunte era, com'è noto, una delle più valide fortezze dell'Attica. Il dono dell'anonimo sacerdote fu molto cospicuo. Non è poi difficile capire perché Dioniso ne fosse il destinatario. In quel luogo infatti si davano spettacoli drammatici, ovviamente affidati alla protezione del dio. Sarebbe però inesatto definire come un semplice teatro il monumento cui la *proedrìa* spettava. Si tratta, in realtà, di un *quid medium* fra teatro ed *agorà*: un'area rettangolare adiacente al pendìo Sud–Ovest dell'acropoli, area delimitata da stele e da basi, e destinata non soltanto a rappresentazioni drammatiche ma anche a riunioni di vario genere. (5) Si

(1) Cfr. J. Pouilloux, *La forteresse de Rhamnonte*, Paris 1954 (= Bibl. des Écoles Franç. d'Athènes et de Rome, 179), p. 142, n. 26, tav. 54, 3.

(2) Per le προεδρίαι marmoree nei teatri greci, cfr. vol. II, pp. 560 s., 564–567.

(3) *IG*, II/III² 2849; J. Pouilloux, *op. cit.*, pp. 141 s., n. 25, tavv. 52, 1; 53, 1–2; 54, 1–2.

(4) Sotto la dedica era il ricordo dell'arconte eponimo, di cui si conserva solamente [ἄ]ρχοντος. Il nome è andato perduto.

(5) Cfr. O. A.W. Dilke, in *Annual Brit. School Athens*, 43 (1948), p. 176; Id., *ibid.*, 45 (1950), pp. 28–30; J. Pouilloux, *op. cit.*, pp. 73–78. Vedi anche C. Anti, *Teatri greci arcaici*, Padova 1947, pp. 146–148.

guardi, comunque, la fotografia del luogo presa nel secolo scorso, non molto dopo la scoperta (1877), fotografia che mostra in primo piano i sedili marmorei scompaginati rispetto alla base della *proedrìa*, e in secondo piano un pittoresco raduno di personaggi maschili e femminili, abbigliati secondo i dettami della moda ottocentesca (*fig. 55*). (1)

FIG. 55 – RAMNUNTE (ATTICA): SCENA OTTOCENTESCA INTORNO AI RESTI DELLA *proedrìa* DEDICATA DAL SACERDOTE DI HEROS

Sempre del IV secolo av. Cr., ma forse un po' più recente della base di Ramnunte, è il dono votivo offerto da un sacerdote di Ares e di Atena Areia nel demo attico di Acharnai. Questa volta il sacerdote fa la dedica alle sue stesse divinità, nel medesimo santuario da lui officiato. Il dono consiste in una bella stele marmorea, di cui ho già avuto l'occasione di parlare; (2) la stele che contiene il giuramento degli efebi ateniesi e quello dei Greci in procinto di combattere — nel 479 av. Cr. — la battaglia di Platea (*fig. 56*). L'epigrafe, scritta con le minute ed eleganti letterine tipiche del IV secolo av. Cr., si apre così:

(1) Cfr. H. BULLE, *Untersuchungen an griechischen Theatern*, München 1928, tav. 2 a.
(2) Vol. II, pp. 382 s. (dove si cita la precedente bibliografia).

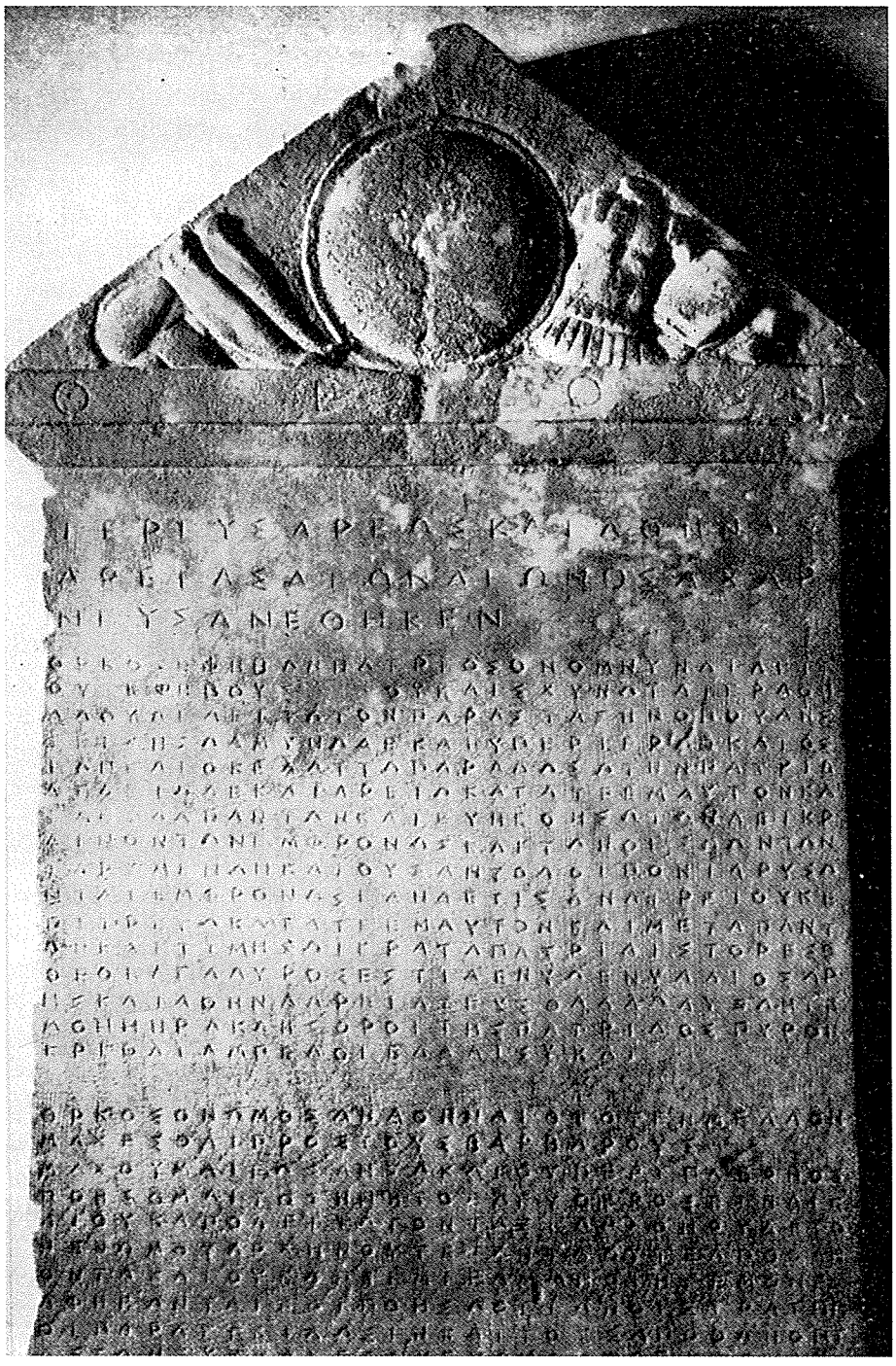


FIG. 56 – ACHARNAI (ATTICA), ORA AD ATENE NEL MUSEO EPIGRAFICO: PARTE SUPERIORE DELLA STELE DEDICATA DAL SACERDOTE DI ARES E DI ATENA AREIA (SECONDA METÀ DEL IV SECOLO AV. CR.)

θ ε ο ί·
ἱερεὺς Ἄρεως καὶ Ἀθηνᾶς
Ἀρείας Δίων Δίωνος Ἀχαρ-
νεὺς ἀνέθηκεν·

« Dèi. Il sacerdote di Ares e di Atena Areia, Dion figlio di Dion (del demo) di Acharnai, dedicò ».

Seguono i testi dei due giuramenti. Il primo è senza dubbio autentico: è quello stesso che fin dal secolo precedente gli efebi giuravano, chiamando a testimoni dei loro propositi non soltanto gli dèi della patria ma anche i cippi terminali (ὅροι) che ne segnavano i confini, e inoltre i grani, gli orzi, le viti, gli olivi, i fichi, cioè le piante che arricchivano la terra e assicuravano il nutrimento ai cittadini. (1) L'altro giuramento, dopo essere stato a lungo ritenuto un falso del IV secolo, (2) viene ora considerato autentico anch'esso. (3) Comunque sia, tanto il giuramento degli efebi ateniesi quanto il giuramento dei Greci alla vigilia della battaglia di Platea sono documenti patriottici; e, poiché la stele di Acharnai si addice benissimo alla seconda metà del IV secolo av. Cr., sarebbe allettante inquadrare l'*ex voto* del nostro patriottico sacerdote nella reviviscenza di patriottismo cui dette luogo l'ostilità di Atene contro Filippo II di Macedonia, il nuovo « barbaro » che nel 348 aveva distrutto Olinto e dieci anni dopo (338), vinta la battaglia di Cheronea, aveva inflitto un fierissimo colpo alla libertà e alla democrazia degli Ateniesi. È poi quasi superfluo spiegare perché la stele contenente i due testi venisse offerta ad Ares e alla sua compagna Atena Areia. A due divinità della guerra erano infatti molto appropriati i giuramenti di uomini in armi. E torna anche benissimo che nel piccolo frontone della stele figurino — espresse a rilievo — le armi degli opliti: l'elmo, gli schinieri, lo scudo, la corazza, cui segue (così sembra) la clàmide ripiegata.

Circa la medesima età in cui il sacerdote di Acharnai offriva ai suoi numi la stele patriottica, altri sacerdoti di altri ambienti dedicavano alle rispettive divinità decorose stele, in cui essi avevano fatto registrare i nomi dei loro predecessori lasciando il catalogo aperto ai nomi dei successori. Di tali stele — doni anch'essi convenienti agli dèi — ho parlato nel pre-

(1) Sul giuramento degli efebi, cfr. ora le giuste osservazioni di G. DAUX, in *Rev. Ét. Gr.*, 84 (1971), pp. 370–383 (tav. 2). Vedi anche R. MERKELBACH, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 9 (1972), pp. 277–283.

(2) Cfr. le mie osservazioni in *Riv. Filol.*, 89 (1961), pp. 70–75. Per questo giuramento, v. sotto, p. 225.

(3) Cfr. P. SIEWERT, *Der Eid von Plataiai*, München 1972 (= *Vestigia*, 16), pp. 99 s. Vedi sotto, *ibid.*

cedente capitolo. Vi ho ricordato infatti una stele di quel genere offerta circa il 320 av. Cr. da un sacerdote di Atena a Camiro e un'altra dedicata, sempre nella seconda metà del IV secolo av. Cr., da un sacerdote di Asclepio a Thyssanùs nella Perea rodia. (1) Ho detto poi che un esempio analogo — una stele eretta da un sacerdote di Apollo — si trova in età più recente ad Apollonia nella Cirenaica. (2)

Man mano che si scende nell'età ellenistica, le dediche dei sacerdoti e dei fedeli ad essi più vicini divengono via via più numerose. Mi limiterò ad alcuni esempi (o gruppi di esempi) fra i più significativi.

All'anno 249/8 appartiene una dedica posta in Atene dal sacerdote di due divinità molto care alle donne. Si tratta di un pilastro marmoreo iscritto rinvenuto nell'*Agorà*, e proveniente, a quanto sembra, dalla zona dell'Accademia. (3) Il pilastro, che anticamente sorreggeva un *ex voto*, è mutilo in basso; nulla però manca all'epigrafe, tranne un paio di lettere all'inizio delle ultime due righe:

Καλλίστε̄
καὶ Ἀρίστε̄
Ἀντίβιος Προκλέους
Φρεάρριος
[ἱε]ρεὺς γενόμενος
[ἐπ]ὶ Πολυεύκτου.

« A Kalliste e ad Ariste (dedicò) Antibios figlio di Prokles (del demo) di Phrearroi, divenuto sacerdote sotto Polyeuktos ».

Descrivendo la zona dell'Accademia, Pausania ricorda un sacro recinto di Artemide e, in relazione ad esso, statue di Ariste e di Kalliste. (4) L'« Ottima » e la « Bellissima » sembrano essere personificazioni di epiteti di Artemide, che nel medesimo santuario assunse più tardi, dal I secolo av. Cr. in poi, l'appellativo di « Salvatrice » (Σώτειρα). In questo santuario, dove gli scavi hanno rimesso in luce vari *ex voto* di carattere tipicamente femminile, Antibios figlio di Prokles — uomo, a quanto pare, di famiglia non

(1) V. sopra, pp. 170 s.
(2) V. sopra, pp. 177–179.
(3) A. G. Woodhead, in *Hesperia*, 28 (1959), pp. 278 s., n. 7, tav. 56.
(4) Pausanias, 1, 29, 2: ... περίβολός ἐστιν Ἀρτέμιδος καὶ ξόανα Ἀρίστης καὶ Καλλίστης (= « . . . vi è un recinto di Artemide e statue di Ariste e di Kalliste »). I nomi di Kalliste e di Ariste sembra possano essere riconosciuti in un'altra epigrafe ateniese (J. H. Oliver, in *Hesperia*, 10, 1941, pp. 242 s., n. 42).

oscura — [1] aveva esercitato il sacerdozio sotto l'arconte Polyeuktos, cioè nel 249/8. La formula ἱερεὺς γενόμενος, che, come si vedrà, ricorre anche in epigrafi delie di età ellenistica, [2] può indicare tanto un sacerdote tuttora in carica quanto un ex–sacerdote. [3] Nel nostro caso, sembra che Antibios abbia fatto la sua dedica essendo ancora in funzione, perché, s'egli avesse già deposto il suo ufficio, l'epigrafe ricorderebbe probabilmente anche il nome del sacerdote in carica. [4] In che cosa l'*ex voto* sia consistito è difficile dire. Si può invece rilevare l'arcaismo, evidentemente voluto, della grafia nei nomi delle dèe (Καλλίστε e Ἀρίστε), dove l'*eta* che in questa età si aspetterebbe è sostituito, secondo l'antico uso, dal segno Ε. [5]

Circa di un secolo più recente (intorno al 150 av. Cr.) è una piccola ara di marmo rinvenuta sull'Acropoli e offerta anch'essa da un sacerdote, o già scaduto o ancora in carica. Dall'epigrafe dedicatoria risulta che, in questo caso, si tratta di un sacerdote di Teseo: [6]

Ἀπολλωνίδης Ἱέρωνος
Ῥαμνούσιος ἱερεὺς γενό-
μενος τῶι Θησεῖ ἀνέθη-
κεν.

« Apollonides figlio di Hieron (del demo) di Ramnunte, divenuto sacerdote, a Teseo dedicò ». [7]

Che l'eroe Teseo, modello e protettore della gioventù ateniese, ricevesse culto in Atene attestano altri documenti. Un santuario intitolato a lui si trovava nell'interno della città; [8] al suo sacerdote era riservato un sedile nel teatro di Dioniso; [9] sull'Acropoli poi si ammiravano, secondo Pausania, una statua bronzea di Teseo rappresentato nell'atto di trovare i calzari e la spada del padre Egeo sotto la famosa roccia e un gruppo statuario

(1) Per questa famiglia, cfr. J. KIRCHNER, *Prosopographia Attica*, I, Berolini 1901, p. 72, n. 982.

(2) V. sotto, pp. 202 s., 206.

(3) Cfr. M. GUARDUCCI, in *Annuario Scuola Atene*, 30–32 (1952–1954), pp. 179–181. Il γενόμενος può applicarsi al ricordo anche di altre cariche.

(4) Nell'epigrafe delia *I. Délos*, n. 2067, ad esempio, la dedica della statua di un ex–sacerdote alle divinità egizie ricorda, dopo il nome del dedicante, anche quello dell'attuale sacerdote.

(5) Manca, come si vede, anche lo *iota* ascritto; a meno che non si voglia intendere Καλλίστε e Ἀρίστε come nominativi, quasi epigrafi esplicative di statue delle dèe collocate eventualmente sulla base. Ma questa ipotesi è molto dubbia.

(6) *IG*, II/III² 2865.

(7) Per la formula ἱερεὺς γενόμενος, v. sopra.

(8) PLUTARCHUS, *Thes.*, 36. Cfr. J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, pp. 578 s.

(9) *IG*, II/III² 5076.

dell'eroe alle prese col toro di Maratona. [1] Non è dunque strano che un sacerdote di Teseo abbia dedicato al suo eroe un'arula sull'Acropoli. Bisogna comunque notare che la dedica di un'ara si addice bene ad un sacerdote.

Una grande quantità di dediche votive di sacerdoti si ritrova a Delo, specialmente fra il 166 av. Cr., anno del ritorno dell'isola sotto il dominio di Atene, e il secondo decennio del I secolo av. Cr., epoca in cui — con la guerra mitridatica — ebbe inizio la sua progressiva decadenza. Dopo il 166, per tutto il II secolo, Delo rimase fiorentissimo centro di vita economica, e le ricchezze che vi affluivano contribuirono man mano all'incremento non soltanto dell'antico santuario di Apollo ma anche degli altri minori santuari di numi greci ed esotici che intorno al santuario di Apollo erano venuti aggruppandosi. In questo fervore di vita religiosa, i vari sacerdoti facevano a gara nel dimostrare il proprio zelo e la propria generosità, e il loro buon esempio s'imponeva anche ai collaboratori, quali i sottosacerdoti (ὑφιερεῖς) e i « custodi delle chiavi » (κλειδοῦχοι). Durante la loro carica e anche dopo averla deposta, tutti costoro costruivano o restauravano edifici, facevano o rifacevano pavimenti, erigevano altari e statue. Destinatari di queste offerte erano, in generale, le divinità cui ciascuno dei sacerdoti o dei rispettivi sottoposti serviva o aveva servito. Accanto alle dediche votive vere e proprie esistevano poi, in cospicuo numero, dediche onorarie inquadrate nello schema di dediche votive agli dèi (θεοῖς). [2] Alcuni ricchi sacerdoti le facevano per rendersi benigni sovrani e dignitari, e per conciliarsi altresì quella temibile potenza che ormai era il popolo romano. La palma in questo genere di dediche spetta a Helianax figlio di Asklepiodoros, ateniese, sacerdote a vita dei Cabiri e di Posidone Aisios, il quale popolò tutta la zona sacra di medaglioni e di statue riproducenti le sembianze dei più insigni personaggi dell'epoca. [3]

Esempio di dedica votiva di un sacerdote a Delo è un'epigrafe emigrata da Delo in Italia e oggi esistente nel Museo di Treviso (*fig. 57*). [4] Il testo, inciso in una lastra quadrata di marmo pario, è integro, meno che per brevissimo spazio a sinistra:

[Δ]ιονύσιος Ζήνωνος
[Κ]ηφισιεύς, ὑφιερεὺς γε-

(1) Pausanias, 1, 27, 8 e 10.

(2) Cfr. vol. III, pp. 89 s.

(3) Cfr. *I. Délos*, nn. 1552, 1562, 1563, 1569 – 1574, 1576, 1581, 1582, 1585. Questi testi appartengono alla fine del II secolo av. Cr.

(4) M. Guarducci, in *Annuario* cit., pp. 175–184, n. 1.

FIG. 57 – DELO, ORA A TREVISO NEL MUSEO: DEDICA ALLE DIVINITÀ EGIZIE DEL SOTTOSACERDOTE DIONYSIOS (109/8 AV. CR.)

[ν]όμενος Σαράπιδος,
[τ]οὺς βωμοὺς καὶ τὴν ἀνά-
[β]ασιν ἀνέθηκεν Σαράπιδι
[Ἴ]σιδι Ἀνούβιδι Ἁρποκράτει,
[ἐ]πὶ ἱερέως Ἀπολλοφάνου
[τ]οῦ Διονυσίου Κηφισιέως,
[ἐπ]ὶ ἐπιμελητοῦ δὲ τῆς νήσου
[...]ιμάχου Παιανιέως καὶ τῶν
[ἐπ]ὶ τὰ ἱερὰ Θέωνος Παιωνίδου
[κ]αὶ Ἀργήιου Τρικορυσίου.

« Dionysios figlio di Zenon (del demo) di Kephisia, divenuto sottosacerdote di Serapide, dedicò gli altari e la scala a Serapide Iside Anubide Arpocrate, sotto il sacerdote Apollophanes figlio di Dionysios (del demo) di Kephisia, essendo curatore dell'isola ... imachos (del demo) di Paiania ed essendo (addetti) alle cose sacre Theon (del demo) di Paionidai e Argeios (del demo) di Trikorythos ».

Questa dedica del sottosacerdote Dionysios permette di supplire il testo, molto più mutilo, di un'altra dedica posta dal medesimo personaggio, e da essa riceve, in compenso, la datazione precisa: 109/8 av. Cr. [1] Il santuario di Serapide e delle altre divinità egizie era in quest'epoca uno dei più importanti di Delo; tanto importante che il sacerdote di Serapide veniva eletto anno per anno, secondo un turno, da una delle dodici tribù ateniesi, così come accadeva per il segretario del consiglio. [2] A sacerdoti di un santuario cospicuo si eleggevano, com'è naturale, uomini piuttosto in vista. Lo doveva essere, nel nostro caso, anche Apollophanes, del quale peraltro non ci sono giunte, almeno finora, ulteriori notizie. Dionysios era, veramente, un po' meno di sacerdote: era infatti sottosacerdote (ὑφιερεύς). [3] Sappiamo però ch'egli apparteneva ad una famiglia assai nota, soprattutto per le sue benemerenze verso Delo. [4] Tali tradizioni di generosità non furono smentite da Dionysios, il quale, eletto sottosacerdote, offrì agli dèi egizi una serie di doni: gli altari e la scala ricordati dalla nostra epigrafe; un portone (πυλών), un pavimento (λιθόστρωτον) evidentemente a musaico, ed altri oggetti (il loro nome è andato perduto) enumerati nell'altra dedica. Non tutte queste opere saranno state eseguite *ex novo*: alcune dovranno essere intese come restauri o abbellimenti. Ciò è sicuro, ad esempio, per gli altari e la scala. Due altre dediche delie poste nel 117/6 attestano infatti che un sacerdote di Serapide e sua moglie, parimenti addetta come canèfora al santuario delle divinità egizie, dedicarono in quell'anno gli altari (βωμοί) e la scala (ἀνάβασις). [5] Otto anni dopo, nel 109/8, il nostro Dionysios aveva evidentemente restaurato quei precedenti manufatti.

Al medesimo santuario delio delle divinità egizie sembra riportarci la dedica di un altro sacerdote che, a giudicare dai caratteri dell'epigrafe, visse probabilmente anch'egli nel II secolo av. Cr. [6] Questa volta, oggetto della dedica fu un trono di marmo ornato sui fianchi da figure di quadrupedi (leoni?) alati e arricchito nella parte anteriore della spalliera dall'epigrafe dedicatoria (*fig. 58*). [7] Il trono, già appartenuto alla notissima collezione di

(1) *I. Délos*, n. 2065.

(2) Cfr. M. Guarducci, *op. cit.*, pp. 181 s.

(3) Uno ὑφιερεύς ricorre anche in una più recente epigrafe arcadica di Tegea databile al 78 d. Cr. (*IG*, V 2, 49, l. 4).

(4) Suo padre fu sacerdote, nel 103/2, di Zeus Cinzio e di Atena Cinzia (*I. Délos*, n. 1885; *IG*, II/III² 2336, l. 50); uno dei suoi fratelli rivestì cariche nel santuario delle divinità siriache (*I. Délos*, nn. 2232, ll. 6 s. e 2249, ll. 7 s.). Ben conosciuti sono anche il curatore dell'isola e gli addetti alle cose sacre (cfr. M. Guarducci, *op. cit.*, pp. 183 s.).

(5) *I. Délos*, nn. 2055–2056.

(6) CIG, 6841. Cfr. M. N. Tod, in *Journ. Hell. Stud.*, 71 (1951), pp. 175 s.

(7) Per il tipo e la decorazione del trono, cfr. G. M. A. Richter, *The Furniture of the Greeks Etruscans and Romans*, London 1966, p. 31, fig. 142.

Thomas Howard conte di Arundel (1586–1646), si trova oggi nell'Ashmolean Museum di Oxford. L'epigrafe è la seguente:

ὁ ἱερεὺς Ἀρχίδαμος
Φιλαινέτου Ἴσιδι
Ὀσίριδι Ἀνούβιδι
χαριστήριον.

« Il sacerdote Archidamos figlio di Philainetos a Iside Osiride Anubide, in ringraziamento ».

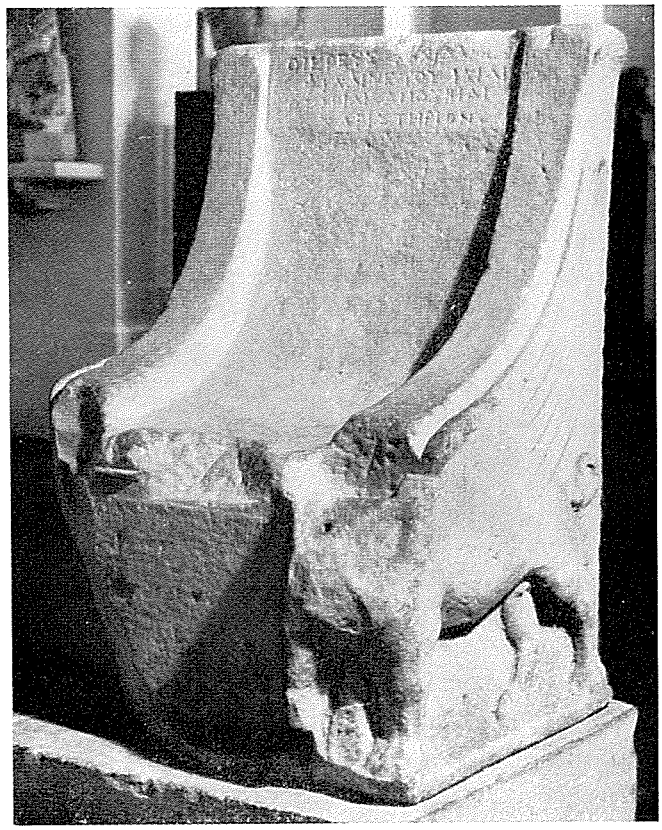


FIG. 58 – DELO, ORA AD OXFORD NELL'ASHMOLEAN MUSEUM: TRONO DEDICATO ALLE DIVINITÀ EGIZIE DAL SACERDOTE ARCHIDAMOS (II SECOLO AV. CR.)

L'attribuzione a Delo propose con ragione Marcus N. Tod, considerando sia la grande quantità delle dediche votive in onore delle divinità egizie che Delo ci ha restituite, sia l'uso del termine χαριστήριον che a Delo spesso ricorre, sia la presenza a Delo di analoghi troni marmorei offerti anch'essi alle medesime divinità. (1) È interessante, in questo caso, il ricordo di Osiride al posto di Serapide; interessante ma non senza esempio, perché certe altre volte, e in Egitto e anche proprio a Delo, le due divinità vengono assimilate fra loro. (2) Si noti infine che il nostro sacerdote aveva ricevuto dagli dèi egizi una grazia, per la quale egli esprime ora la sua riconoscenza.

A Iside e ad Anubide offrì nel II secolo av. Cr. una sua dedica anche un sacerdote ateniese. Lo dice l'epigrafe di una base marmorea cilindrica rinvenuta ad Atene (*fig. 59*): (3)

(1) M. N. TOD, *loc. cit.* Le iscrizioni di questi troni sono riportate in IG, XI 1216–1222, 1240, 1243, 1268–1269.

(2) Cfr. vol. III, p. 202; per Delo: P. ROUSSEL, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.*, Paris–Nancy 1915–1916, pp. 90, 112, 279.

(3) G. DAUX, in *Bull. Corr. Hell.*, 92 (1968), pp. 740 s., fig. 14 (*Chronique des fouilles ... en 1967*).

FIG. 59 – ATENE: DEDICA ALLE DIVINITÀ EGIZIE DEL SACERDOTE NIKONYMOS (133/2 AV. CR.)

Ἴσιδι Ἀνούβιδι
Νικώνυμος Ἀντιφάνου Οἰναῖος,
ἱερεὺς γενόμενος ἐπὶ Ξένωνος
ἄρχοντος, ἀνέθηκεν, ζακορεύοντος
Μητροδώρου Καλχηδονίου.

« A Iside (e) Anubide Nikonymos figlio di Antiphanes (del demo) di Oinai, divenuto sacerdote sotto l'arconte Xenon, dedicò, essendo *zakòros* Metrodoros di Calcèdone (?) ». (1)

Il ricordo dell'arconte eponimo Xenon ci riporta al 133/2 av. Cr. Anche ad Atene il culto delle divinità egizie era in quest'epoca, e da lungo tempo, molto fiorente. Che cosa il sacerdote abbia dedicato resta incerto. Quanto poi allo *zakòros*, cioè al custode del santuario, (2) c'è da notare che il nome Καλχηδόνιος apposto a Μητρόδωρος potrebbe essere inteso anche come un patronimico derivato dall'etnico di Calcèdone. Sta di fatto però che, mentre si conoscono nell'antica Grecia tanti nomi personali formati su etnici, nessuno finora se ne può indicare ispirato da quella città della Bitinia. (3)

(1) Per la formula ἱερεὺς γενόμενος, v. sopra, p. 201 e nota 3.
(2) Per lo ζακόρος, cfr. vol. III, p. 97.
(3) Verso la ipotesi dell'etnico propende G. DAUX, *op. cit.*, p. 741, nota 1.

In età di non molto più recente (circa 100 av. Cr.), ci s'imbatte — a Paro — in un dono molto raffinato di cui prese l'iniziativa un sacerdote. Parlando degli oracoli, ho avuto l'occasione di ricordare una cospicua epigrafe paria del III secolo av. Cr., contenente fra l'altro tre responsi di Apollo Pizio circa i culti da celebrarsi nel recinto sacro ad Archiloco. (1) Quella epigrafe, come allora ho notato, riceve luce da un'altra più recente, che si trovava nel medesimo recinto. È l'iscrizione di cui ora parlo. (2) Si tratta dell'epigrafe, purtroppo non integra, che Sosthenes figlio di Prosthenes, sacerdote di Zeus Basileios e di Eracle Kallinikos, fece apporre sotto un ritratto a rilievo (?) da lui dedicato al poeta, da tempo assurto alla sfera degli eroi. Nell'epigrafe, l'intellettuale sacerdote aveva fatto eternare le gesta di Archiloco, riportando anche brani delle sue poesie: testo ispirato, come sembra, da un libro di Demeas, autore locale del III secolo av. Cr., il quale aveva scritto una storia di Paro inserendovi largamente versi di Archiloco. In complesso, il *monumentum Archilocheum* offerto da Sosthenes è, sì, votivo in quanto il suo destinatario è un eroe oggetto di fervida venerazione, ma, in certo senso, è anche onorario, in quanto, prima di divenire un eroe, Archiloco era stato veramente un uomo.

I ministri del culto dedicavano agli dèi anche oggetti di carattere personale. Tale è il caso delle numerosissime tenie bronzee con iscrizioni, che sappiamo essere state offerte da sacerdoti e da « portatori di fuoco » (πυροφόροι) ad Apollo Hyperteleatas, nel santuario che questo dio possedeva a Epidauro Limera in Laconia. Il santuario, che anche Pausania ricorda, attribuendolo però ingiustamente ad Asclepio invece che ad Apollo, (3) era frequentato già durante l'età arcaica. (4) Ancora maggiormente lo fu in età ellenistico-romana, e soprattutto dopo la definitiva vittoria dei Romani (146 av. Cr.), quando esso fu divenuto centro religioso di quella lega di città laconiche denominata (al tempo di Augusto) degli Eleuterolàconi e sopravvissuta poi nell'età imperiale. Le tenie di lamina bronzea che recingevano le teste dei sacerdoti e dei πυροφόροι e che poi da essi, a ufficio deposto, venivano con-

(1) V. sopra, pp. 87–90.

(2) *IG*, XII *Suppl.*, pp. 212–214 (con la bibliografia ivi addotta). Cfr. E. DIEHL, *Anthologia lyrica* 2ª ed., I 3, Lipsiae 1936, pp. 18–25, n. 51; W. PEEK, in *Philologus*, 99 (1955), p. 41; M. TREU, *Archilochos*, München 1959, pp. 52–62, 153 s., 211 s.; G. A. PRIVITERA, in *Riv. Filol.*, 94 (1966), pp. 5, 11 s., 18, 23–25.

(3) PAUSANIAS, 3, 23, 10.

(4) Lo dimostra la dedica *IG*, V 1, 989 (cfr. *SEG*, XI 2, 1954, 908; L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, pp. 194, 199, n. 17), databile non dopo la metà del VI secolo av. Cr. Quest'oggetto non è una tenia, come si legge nel lemma di *IG*, ma (così sembra) un manico di specchio (cfr. L. H. JEFFERY, *op. cit.*, p. 199).

sacrate al dio presentano epigrafi eseguite quasi tutte mediante la tecnica « a puntinato », e sono databili fra l'ultima età ellenistica e i primi secoli dell'Impero. (1) Le formule sono varie: nome del dedicante, con o senza titolo, seguìto dal nome del dio in dativo; oppure nome del dedicante e rispettivo titolo, o in nominativo o in genitivo. Il nome del dio ora viene ricordato, ora invece omesso. La massima parte delle tenie tornò in luce nel 1884, durante i primi scavi. Di esse molte rimasero in Grecia, altre emigrarono verso l'Occidente. Le due più cospicue collezioni ne sono, oggi, quella del Museo Nazionale di Atene e quella parigina del Museo del Louvre. Fra tanti esempi, ne riproduco uno del Museo di Atene, che sembra appartenere alla prima età imperiale. (2) La lamina, rotta in cinque parti, presenta un'epigrafe espressa « a puntinato » e molto ben conservata (*fig. 60*):

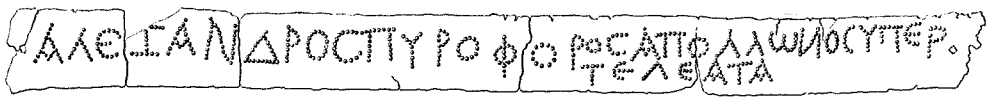


FIG. 60 – EPIDAURO LIMERA (LACONIA), ORA AD ATENE NEL MUSEO NAZIONALE: TENIA BRONZEA DEDICATA DA UN *pyrophòros* DI APOLLO HYPERTELEATAS (PRIMA ETÀ IMPERIALE) (da *Ἐφημ. Ἀρχ.*, 1884, tavola agg. alle coll. 203–214, n. 13)

Ἀλέξανδρος πυροφόρος Ἀπόλλωνος Ὑπερ|τελεάτα.

« Alexandros, *pyrophòros* di Apollo Hyperteleatas ».

Quando si tratta di sacerdoti, accanto alla forma ἱερεύς si trova talvolta quella dorica ἱαρεύς. Interessante è poi un'altra delle epigrafi: (3)

Ἀριστοκλέος στέφανος.

« Corona di Aristokles »,

in cui la tenia è ricordata esplicitamente accanto al nome del suo proprietario, non si dice se sacerdote o *pyrophòros*. Si usa qui, in luogo del ταινία che si aspetterebbe, il termine insolito ma etimologicamente non improprio di στέφανος.

Entrando ora nel pieno dell'età imperiale, vorrei sùbito ricordare una dedica rinvenuta nel santuario di Zeus a Labranda, fra i monti della

(1) *IG*, V 1, 990–1021, 1023–1106. Cfr. *SEG*, XI 2 (1954), 907. Vedi anche L. ROBERT, *Collection Froehner*, I. *Inscriptions grecques*, Paris 1936, p. 25, n. 21.

(2) K. KARAPANOS, in *Ἐφημ. Ἀρχ.*, 1884, col. 206, n. 13 e tav.; *IG*, V 1, 1030.

(3) *IG*, V 1, 1017.

Caria: [1] un'epigrafe accuratamente incisa in un capitello più antico rimesso in opera, e databile tra la fine del I e l'inizio del II secolo d. Cr. (*fig. 61*):

FIG. 61 – LABRANDA (CARIA): DEDICA A ZEUS LABRAUNDOS DEL SACERDOTE TITO FLAVIO NEON (FINE DEL I – INIZIO DEL II SECOLO D. CR.)

Διὶ Λαβραύνδωι
Τίτος Φλάβιος Νέων ἱε-
ρεὺς τὴν στοὰν ἐσκέ-
πασεν τῇ οἰκοδομῇ,
καθ' ἃ ὑπέσχετο.

« A Zeus Labraundos Tito Flavio Neon, sacerdote, coprì con l'opera di costruzione il portico, secondo quanto promise ».

Il benemerito sacerdote, il cui nome romano ci riporta alla dinastia dei Flavi, era addetto, come sembra, al medesimo santuario nel quale offrì il suo dono. Si tratta di un dono già promesso in voto: la copertura, stabile e solida, di un portico. Questo infatti sembra voler dire l'espressione τῇ οἰκοδομῇ (= « con l'opera di costruzione »), cioè non con materiale deperibile (come legno o stuoie), ma in muratura. Da notarsi, alle ll. 3 s., è l'uso del verbo σκεπάζειν, più raro di στεγάζειν. Il nostro personaggio compare come offerente in un'altra mutila dedica del medesimo santuario. [2] Anche in questo caso, egli donò una costruzione: uno « spogliatoio » (ἀποδυτήριον), richiesto evidentemente da un'accresciuta affluenza di visitatori al santuario stesso. E in realtà il santuario di Labranda sembra aver goduto nel II secolo d. Cr. una particolare floridezza.

(1) J. CRAMPA, *Labraunda*, III 2 (*The Greek Inscriptions*, II), Stockholm 1972, p. 20, n. 21, tav. 5.
(2) ID., *op. cit.*, p. 21, n. 22, tav. 5.

Come nell'età ellenistica così anche nell'età imperiale, doni votivi molto appropriati all'ufficio dei sacerdoti erano gli altari e gli abbellimenti dei medesimi. Già nel III volume, parlando delle dediche onorarie di privati, ho ricordato un'epigrafe eleusinia di età adrianea, dalla quale si apprende che un figlio aveva onorato con l'erezione di una statua la propria madre, Claudia Philoxena, ierofàntide di Cora, perché, fra gli altri meriti, essa aveva avuto quello di coprire con un rivestimento d'argento (ἀργυρώσασαν) l'ara della sua dea. (1) E accanto a questo molti altri casi di altari costruiti *ex novo* o restaurati o adornati per iniziativa di sacerdoti e, comunque, di addetti al culto si potrebbero citare per l'età imperiale.

Agli edifici ed agli altari si aggiungono altre opere di utilità e di ornamento per le dimore degli dèi.

Nel II secolo d. Cr. una sacerdotessa di Era offrì, nel celebre santuario che la dea possedeva presso Argo, il cospicuo dono di una meridiana. (2) È un globo di marmo, anticamente fissato ad un sostegno, il quale sopra un emisfero porta i nomi dei segni zodiacali, non che un complicato sistema di archi e di linee destinato a rendere più facile la « lettura »; sull'altro emisfero, invece, i numeri indicanti le ore, e la dedica (un distico elegiaco) che la sacerdotessa aveva fatta incidere nel suo dono:

Ἥρης ἱροπόλος με θεῆς ἀνέθηκε Θάλεια
ἡλιακῶν ὡρῶν ἄγγελον ἡμερίοις.

« Thalia, sacerdotessa della dea Era, mi dedicò, nunzio ai mortali delle ore del sole ».

La meridiana offerta dalla pia sacerdotessa, dono che riuscì probabilmente utilissimo ai frequentatori del santuario, sembra risalire ad epoca molto più antica, forse al II secolo av. Cr. Lo dimostrano i caratteri epigrafici dei nomi zodiacali. La sacerdotessa utilizzò, a quanto sembra (né è questo l'unico esempio a noi noto), un oggetto già esistente. L'epigramma, redatto secondo la nota formula dell'oggetto « parlante », (3) non dice chi sia il destinatario del dono votivo; ma è facile capire che si tratta di Era, la dea cui Thalia devotamente serve.

Fra i doni utili offerti da sacerdoti ai loro dèi occupano un posto preminente le biblioteche. Offrire una biblioteca non è certamente da tutti.

(1) Vol. III, pp. 98 s.

(2) C. W. Blegen, in *Amer. Journ. Arch.*, 43 (1939), pp. 443 s., fig. 31 (= *SEG*, XI, 1954,304). Per altre meridiane votive, cfr. vol. III, p. 86; vedi anche L. Cosmi Bracchi, in *Aquileia nostra*, 31 (1960), pp. 49–70. Per meridiane in genere: S. L. Gibbs, *Greek and Roman Sundials*, New Haven–London 1976.

(3) Cfr. vol. I, p. 58 e nota 2; vol. II, p. 126 e nota 1; vol. III, p. 9 e nota 1.

È un regalo che presuppone nei donatori non soltanto raffinatezza di cultura, ma anche e soprattutto borsa lautamente fornita. Colti e ricchi furono infatti i sacerdoti che si permisero di manifestare con la dedica di una biblioteca la loro pietà. (1)

Un'epigrafe di Coo ci tramanda che Gaio Stertinio Xenophon, sacerdote di Asclepio di Igiea e di Apiona non che della casa imperiale, dedicò una biblioteca alla casa imperiale stessa e al popolo di Coo. (2) Era costui il famoso e ricchissimo medico di Claudio, il quale, tornato nella nativa Coo dopo la morte dell'imperatore (una voce maligna, riportata da Tacito, voleva ch'egli avesse contribuito a spedire il suo signore nel mondo dei più), (3) colmò di benefici i suoi concittadini ed ottenne da loro numerose distinzioni, fra cui non poteva mancare il sacerdozio di Asclepio, la massima divinità dell'isola. Appunto come sacerdote di Asclepio e delle sue compagne Igiea ed Apiona, egli dedicò la biblioteca, ed è ovvio che i tre numi saranno stati titolari sottintesi della dedica, accanto alla casa imperiale (di Nerone) e al popolo di Coo. Torna poi molto bene che la nostra epigrafe sia stata rinvenuta fra i ruderi del santuario di Asclepio, perché è chiaro che proprio in quel santuario la biblioteca doveva trovarsi. Non si può dimenticare infatti che i santuari delle divinità mediche erano da tempo divenuti, nel mondo greco, qualche cosa di simile alle nostre stazioni termali: luoghi, cioè, in cui soggiornavano malati desiderosi di recuperare la salute e, insieme, uomini oziosi che non sapevano come riempire le loro giornate. (4) Ora, per gli uni e per gli altri una biblioteca ben fornita poteva essere una vera risorsa. Non altrimenti ad Epidauro, nel II secolo d. Cr., il santuario di Asclepio si arricchì di una biblioteca, che venne dedicata ad Asclepio stesso e al suo compagno di culto Apollo Maleatas; e donatore ne fu un fedele che sembra avere anch'egli rivestito una carica, e probabilmente una carica religiosa. (5)

Ma il più bell'esempio di dedica di una biblioteca da parte di un sacerdote è, fino ad oggi, un'epigrafe rinvenuta nell'*Agorà* di Atene e databile intorno al 100 d. Cr., cioè agli inizi del regno di Traiano (*fig. 62*): (6)

(1) Per il dono di una biblioteca ad Efeso da parte di Tiberio Giulio Aquila Polemeanos, fra il 106 e il 117 d. Cr., cfr. vol. III, pp. 259 s.

(2) R. Herzog, in *Historische Zeitschrift*, 125 (1922), p. 242. Per la romanzesca vita del medico, cfr. pp. 216–247.

(3) Tacitus, *Ann.*, 12, 67.

(4) V. sopra, p. 143.

(5) *IG*, IV 1^2 456.

(6) T. L. Shear, in *Hesperia*, 4 (1935), pp. 331 s., fig. 19; B. D. Meritt, *ibid.*, 15 (1946), p. 233, n. 64; M. Burzachechi, in *Rend. Linc.*, 1963, pp. 89–91, n. 1.

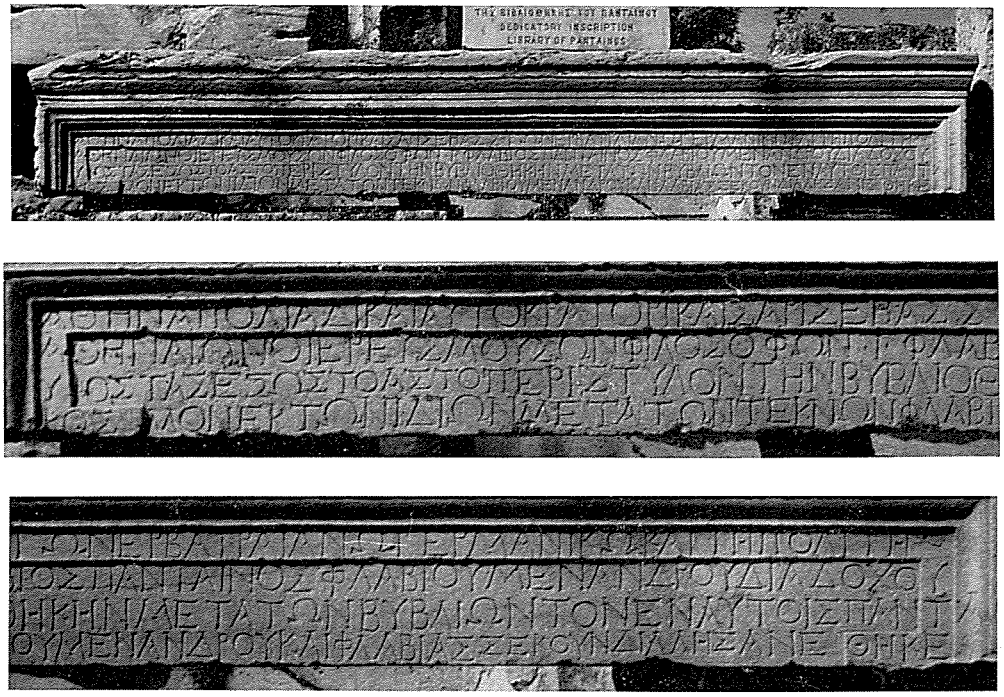


FIG. 62 – ATENE: DEDICA DI UNA BIBLIOTECA DA PARTE DEL SACERDOTE TITO FLAVIO PANTAINOS (INTORNO AL 100 D. CR.)

Ἀθηνᾷ Πολιάδι καὶ Αὐτοκράτορι Καίσαρι Σεβαστῷ Νέρβᾳ Τραιανῷ Γερμανικῷ καὶ τῇ πόλι τῇ
Ἀθηναίων ὁ ἱερεὺς Μουσῶν Φιλοσόφων Τ(ίτος) Φλάβιος Πάνταινος Φλαβίου Μενάνδρου διαδόχου
υἱὸς τὰς ἔξω στοάς, τὸ περίστυλον, τὴν βυβλιοθήκην μετὰ τῶν βυβλίων, τὸν ἐν αὐτοῖς πάντα
κόσμον, ἐκ τῶν ἰδίων μετὰ τῶν τέκνων Φλαβίου Μενάνδρου καὶ Φλαβίας Σεκουνδίλλης ἀνέθηκε.

« Ad Atena Poliàs e all'imperatore Cesare Augusto Nerva Traiano Germanico e alla città degli Ateniesi il sacerdote delle Muse *Philòsophoi* Tito Flavio Pantainos figlio di Flavio Menandros *diàdochos*, dedicò a proprie spese, insieme coi figli Flavio Menandros e Flavia Secundilla, i portici esterni, il peristilio, la biblioteca coi libri, e tutti i rispettivi ornamenti ».

Il munifico sacerdote che durante la sua carica offrì alla dea di Atene, all'imperatore e a tutti i cittadini un così grandioso dono doveva essere un cittadino ateniese e discendere da una famiglia tradizionalmente amica delle Muse. Suo padre infatti era un διάδοχος, cioè il capo di una scuola filosofica.

Quanto poi alle Muse di cui Tito Flavio Pantainos era sacerdote, si può rilevare che il culto delle Muse è notissimo ad Atene. Nuovo è, invece, il loro epiteto di Φιλόσοφοι; nuovo, ma chiarissimo, perché è logico (e i Greci dimostrarono più volte di esserne convinti) che le Muse siano benigne ai sapienti. Si noti infine, a proposito di questa biblioteca, che ad essa appartenne, con estrema probabilità, l'interessante regolamento da me riprodotto nel secondo volume: quel regolamento che concerne il temuto furto dei libri e l'orario di apertura. (1)

Un'altra opera di pubblica utilità offerta da un sacerdote ad Atena fu una bella piantagione di olivi. Per incontrarla, dobbiamo spostarci nell'isola di Rodi e scendere ad un'età piuttosto recente: alla fine del III o all'inizio del IV secolo d. Cr. È, questa, una delle ultime dimostrazioni di paganesimo in una regione in cui da tempo il Cristianesimo aveva messo le sue radici. (2)

Sull'acropoli di Lindo, in una roccia, si trova inciso il seguente epigramma, composto di cinque distici elegiaci, epigramma che poi — copiato nell'antichità stessa — ebbe l'onore di entrare, non senza erronee varianti, nell'*Antologia Palatina* (*fig. 63*): (3)

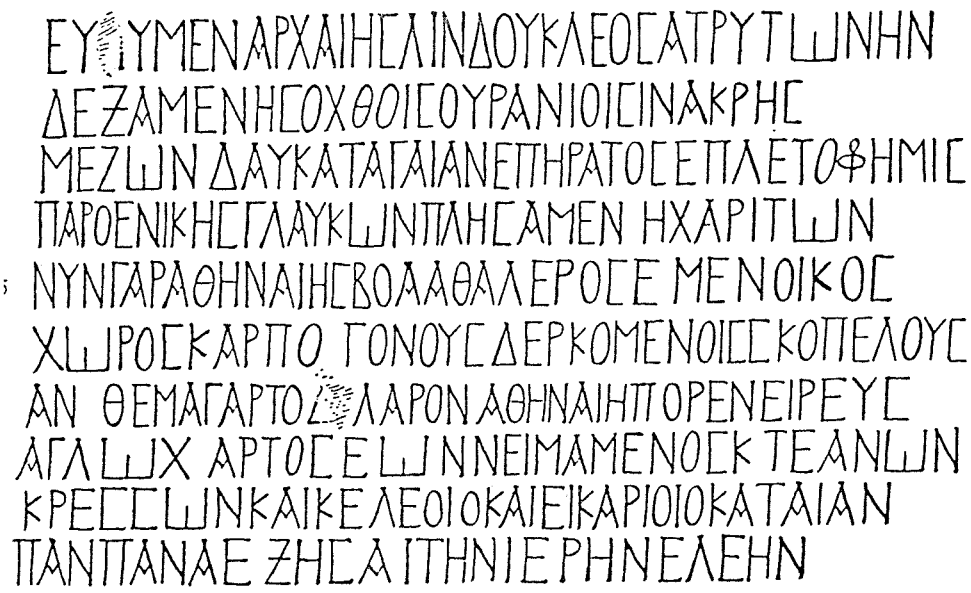


FIG. 63 – LINDO (RODI): DEDICA AD ATENA DEL SACERDOTE AGLOCHARTOS (FINE DEL III – INIZIO DEL IV SECOLO D. CR.) (da *IG*, XII 1, 783)

(1) Vol. II, pp. 577–579, fig. 179.

(2) V. sotto, pp. 365–368.

(3) *IG*, XII 1, 783 (*Anth. Pal.*, XV 11). Cfr. J. BOUSQUET, in *Recueil Plassart*, ecc., Paris 1976, pp. 9–13. L'apografo riprodotto in *IG*, XII 1, 783 indica al di sopra dell'epigrafe una corona fra due ipotetiche colombe.

εὐρὺ μὲν ἀρχαίης Λίνδου κλέος, Ἀτρυτώνην
δεξαμένης ὄχθοις οὐρανίοισιν ἄκρης·
μέζων δ' αὖ κατὰ γαῖαν ἐπήρατος ἔπλετο φῆμις
παρθενικῆς γλαυκῶν πλησαμένη χαρίτων.
νῦν γὰρ Ἀθηναίης βοάᾳ θαλερὸς ἔμεν οἶκος
χῶρος καρπογόνους δερκομένοις σκοπέλους·
ἄνθεμα γὰρ τόδ[ε] λαρὸν Ἀθηναίῃ πόρεν εἰρεὺς
Ἀγλώχαρτος, ἑῶν νειμάμενος κτεάνων,
κρέσσων καὶ Κελεοῖο καὶ Εἰκαρίοιο κατ' αἶαν
πάνπαν ἀεξῆσαι τὴν ἱερὴν ἐλέην.

« Vasta è la gloria dell'antica Lindo, che ricevette Atrytone sulle aeree balze dell'acropoli; ma più grande ancora è stata nel mondo la (sua) amabile fama da quando essa fu colmata con le verdi grazie della Vergine. Ora infatti, a coloro che vedono le rocce (divenute) fertili, il luogo proclama di essere casa fiorente di Atena. E in realtà questa lieta offerta votiva ad Atena dette, traendola dalle sue sostanze, il sacerdote Aglochartos, superiore e a Keleos e ad Ikarios nel far crescere splendidamente sulla terra il sacro olivo ». (1)

Con versi non altrettanto belli quanto volutamente altisonanti, Aglochartos (cioè Ἀγλαόχαρτος), il sacerdote di Atena patrona di Lindo, si vanta di avere offerto alla sua vergine dea, da lui chiamata con l'epiteto omerico di Ἀτρυτώνη (= « Infaticabile »), un bel dono votivo: una piantagione di olivi, cioè di alberi sacri alla dea stessa, sue « verdi grazie ». Questi sono cresciuti — circostanza mirabile — in suolo roccioso, e rivestono adesso quell'acropoli su cui fin da tempi molto antichi Atena regna col suo santuario venerando. Senza falsa modestia, lo zelante sacerdote, che forse fu (non si può escluderlo) anche autore dell'epigramma, si proclama superiore a Keleos e ad Ikarios, agli eroi cioè che, secondo la nota tradizione attica, avevano introdotto rispettivamente la coltivazione del grano e della vigna a maggior gloria di Demetra e di Dioniso.

L'opportunità di rivestire l'acropoli di Lindo con una fiorente vegetazione di olivi si era imposta anche prima ai sacerdoti di Atena. Lo attesta un'epigrafe lindia databile alla metà circa del I secolo d. Cr. (2) D'allora in poi gli alberi si erano evidentemente diradati, sì che dopo più di due secoli il sacerdote Aglochartos credette opportuno riprendere la lodevole iniziativa. Né egli si accontentò di eternare il suo dono col solo epigramma da me riportato. Altri quattro, più brevi, ne fece scrivere su altre rocce del-

(1) Si noti l'uso di ει per ι (v. 7, εἰρεύς per ἱρεύς; v. 9, Εἰκαρίοιο per Ἰκαρίοιο), e di ε per αι (v. 10, ἐλέην per ἐλαίην: qui per obbedire al metro).

(2) Ch. Blinkenberg, *Lindos*, II 2, Berlin–Copenhague 1941, n. 430.

l'acropoli, [1] mentre un quinto trovò posto in una esedra ornata da una statua del benemerito sacerdote. [2]

In altri epigrammi, Aglochartos dichiara se stesso ora figlio « dell'illustre Moionis » (Μοιῶνις), [3] ora « agricoltore » (γιοπόνος = γεωπόνος) della Tritonide Atena, [4] mentre in un altro ancora addita all'ammirazione del visitatore il frondeggiare dei sacri olivi. [5]

Agli dèi i sacerdoti dell'età imperiale seguitavano ad offrire anche oggetti personali. Ho già ricordato le tenie dedicate ad Apollo Hyperteleatas da parte dei suoi sacerdoti: dediche i cui esemplari più recenti scendono appunto nei primi secoli dell'Impero. [6] Aggiungo qui, come ulteriore esempio, l'epigrafe di un'interessante base votiva di età adrianea, rinvenuta a Teno, nell'area del santuario di Posidone e di Anfitrite, il massimo della città. [7] Sulla base si legge:

Μαλθάκη Φ[ιλεί]-
νου ἀρχιθ[ε]ωρή-
σασα τὸ ἔσο-
πτρον Ἀμφι⟨τ⟩ρεί-
τη ἀνέθηκε.

Malthake figlia di Philinos, avendo guidato la *theoria*, dedicò lo specchio ad Anfitrite ». [8]

Altre epigrafi di Teno informano che Malthake, appartenente ad una delle più cospicue famiglie dell'isola, era sacerdotessa ereditaria di Posidone e di Anfitrite. [9] Dalla nostra epigrafe apprendiamo ch'essa guidò una *theoria*, cioè un'ambasceria sacra: [10] dove, precisamente, non è dato sapere. È, comunque, logico che in séguito al felice espletamento di questo cómpito,

(1) *IG*, XII 1, 779–782.

(2) Ch. Blinkenberg, *op. cit.*, n. 498.

(3) *IG*, XII 1, 779. Il nome Μοιῶνις e il derivato Μοιωνίδης sono attestati da altre iscrizioni rodie (cfr. *IG*, XII 1, *Indices*, p. 221).

(4) *IG*, XII 1, 780.

(5) *IG*, XII 1, 782.

(6) V. sopra, pp. 207 s.

(7) P. Graindor, in *Musée Belge*, 14, 1910, p. 26, n. 4; *IG*, XII *Suppl.*, 323.

(8) Alla l. 4 il lapicida omise il primo T di Ἀμφιτρεί|τη. Si noti, qui, la variante ει per ι.

(9) Cfr. *IG*, XII *Suppl.*, 322. Si tratta di una dedica offerta dalla sacerdotessa all'imperatrice Sabina moglie di Adriano, in occasione di una visita dei sovrani a Teno nel 129 o nel 130.

(10) Per i θεωροί, cfr. vol. II, pp. 30, 350, 413. Trattandosi di una donna, dovremo pensare che la θεωρία sia consistita, in questo caso, nell'assistere a qualche solenne celebrazione sacra, e non già – secondo l'altro significato della parola θεωρός – nel compiere più o meno lunghi e faticosi viaggi per annunciare alle città straniere prossime celebrazioni festive organizzate dal proprio paese.

Malthake abbia sentito il dovere di offrire un dono alla dea del suo santuario, e non è affatto strano che come dono essa abbia scelto uno specchio, cioè un'offerta che molte donne greche solevano fare alle loro divine protettrici. (1)

Nel volume precedente, parlando dei doni votivi offerti da privati, ho ricordato alcuni casi in cui il fedele dedica al dio un'opera dell'ingegno. (2) Dediche di questo genere potevano, naturalmente, essere fatte anche da ministri del culto. Fra gli altri esempi, si può citare l'interessante epigrafe cirenaica di cui ho già parlato in questo volume a proposito degli inni sacri e delle aretalogie: la stele contenente un carme in metro giambico con le lodi di Iside, che l'autore, uno zelante custode dell'Iseo di Cirene, dedicò a Iside e a Serapide nel 103 d. Cr. (3)

Voglio altresì rilevare che, come i semplici privati, così anche gli addetti al culto scrivevano proscinèmi e *tituli memoriales*, cioè quelle epigrafi che (l'ho spiegato nel volume precedente) sono molto affini alle iscrizioni votive. (4) Fra i *tituli memoriales*, mi piace anzi ricordare, qui, l'epigrafe che uno ἱερόδουλος — in questo caso, forse, non schiavo sacro vero e proprio, ma uomo liberamente votato al servizio divino — lasciò nel I secolo av. Cr. nel santuario di Iside a Madīnet Māḍī nel Faiyûm. (5) Si tratta di un tale Herodes figlio di Dionysios che, giunto presso Iside, si ricordò dei suoi cari. (6)

Come i sacerdoti e le sacerdotesse, così anche le associazioni religiose offrivano doni agli dèi. Le epigrafi che attestano queste offerte abbondano specialmente nell'età ellenistica, quando, com'è noto, le associazioni di quel genere crebbero di numero e d'importanza. Basti ricordare i moltissimi documenti che gli scavi hanno rimessi in luce nell'isola di Delo per l'età posteriore al 166 av. Cr. (7) Di particolare importanza erano a Delo, in quest'epoca, le associazioni che si fregiavano dei nomi di Apollo (Ἀπολλωνιασταί), di Ermete (Ἑρμαϊσταί), di Posidone (Ποσειδωνιασταί). Talvolta tutta un'associazione in blocco offriva il suo dono, talvolta invece ne prendeva l'iniziativa un solo gruppo di essa. V'erano anche dei casi in cui le tre suddette associazioni

(1) L'offerta di uno specchio è ricordata anche in un'epigrafe di Locri Epizefirî da me illustrata nel primo volume (pp. 302 s., LOCRIDE, n. **5**).

(2) Vol. III, pp. 7, 77–87.

(3) V. sopra, p. 137 e nota 2.

(4) Vol. III, pp. 198, 217–221.

(5) A. VOGLIANO, *Primo rapporto degli scavi... nella zona di Madînet Mādī*, ecc., Milano 1936, pp. 56 s., n. 13; *SEG*, VIII 2 (1937), 552. Per il termine ἱερόδουλος, cfr. F. CUMONT, in *Rev. Arch.*, 1936, 2, p. 236, nota 2.

(6) Nel medesimo santuario, sui pilastri ai lati dell'ingresso, Isidoros fece incidere, circa la medesima epoca, quattro inni in lode di Iside (v. sopra, p. 136).

(7) *I. Délos*, nn. 1730–1796.

si univano nell'offerta. I doni consistevano, al solito, nella costruzione o nel restauro di edifici o di parti di essi, nell'erezione di altari o di statue; ed erano abitualmente doni cospicui: cosa, del resto, ben comprensibile quando si pensi che si trattava di offerte collettive. Destinatari delle dediche di un'associazione erano di regola, com'è ovvio, le rispettive divinità tutelari, ma talvolta si onoravano anche altri dèi di prima grandezza quali Zeus, Atena, Eracle. La scelta di un'altra divinità si presentava anzi come opportuna quando nella dedica si univano associazioni diverse.

Un caso del genere voglio appunto prendere in considerazione per dare un'idea di questo tipo di documenti. Si tratta di una dedica ad Eracle posta da Apolloniasti, Ermaisti e Posidoniasti, e databile con precisione al 113 av. Cr. [1] L'epigrafe è incisa in una grande base marmorea che sosteneva l'*ex voto*, oggi perduto. La dedica vera e propria è preceduta dal ricordo di dodici uomini, i cui nomi, espressi in latino in una prima colonna di scrittura, sono traslitterati in greco nella seconda. [2] Essi rappresentano le tre associazioni; sono anzi, evidentemente, coloro che hanno preso l'iniziativa dell'offerta e ne hanno curato l'esecuzione. Trascrivo tutto il testo, omettendo nella parte latina i punti divisorî (*fig. 64*):

FIG. 64 – DELO: DEDICA AD ERACLE DI APOLLONIASTI, ERMAISTI, POSIDONIASTI (113 AV. CR.)

(1) *Ibid.*, n. 1753. La fotografia dell'epigrafe è riprodotta da G. LEROUX, *Explor. arch. de Délos* II (*La salle hypostyle*), Paris 1909, p. 46, fig. 67 (cfr. p. 47, nota 3).

(2) Sotto l'ultimo nome greco (l. 12) è un graffito (ΑΧΙΛΛΙΩΝ) estraneo al testo.

	P. Sexteilius L. f. Pilo	Πόπλιος Σεξτίλιος Λευκίου,
	C. Crassicius P. f.	Γάϊος Κρασσίκιος Ποπλίου,
	M. Audius M. f.	Μάαρκος Αὔδιος Μαάρκου,
	M. Cottius N. f.	Μάαρκος Κόττιος Νεμερίου,
5	*Cn. Tutorius Cn. f.*	Γναῖος Τουτώριος Γναίου
	N. Stenius M. f.	Νεμέριος Στένιος Μαάρκου,
	P. Arellius Q. l.	Πόπλιος Ἀρέλλιος Κοΐντου,
	Ti. Seius M. l.	Τεβέριος Σήιος Μαάρκου,
	N. Tutorius Cn. l.	Νεμέριος Τουτώριος Γναίου,
10	*Q. Nummius Q. l.*	Κόϊντος Νύμμιος Κοΐντου,
	D. Maicius L. l.	Δέκμος Μαίκιος Λευκίου,
	P. Castricius P. l.	Πόπλιος Καστρίκιος Ποπλίου,
	magistreis Mirquri Apollini⟨s⟩	οἱ Ἑρμαϊσταὶ καὶ Ἀπολλωνιασταὶ καὶ Ποσει-
	Neptuni Hercolei coeraverunt	δωνιασταὶ Ἡρακλεῖ ἀνέθηκαν καὶ
15	*eisde⟨m⟩ dedicaverunt, Cn. Papeirio*	καθιέρωσαν.
	C. Caecilio cos.	

La data risulta dal solo testo latino, in cui, alle ll. 15 s., sono nominati i due consoli, Gneo Papirio e Gaio Cecilio (113 av. Cr.). Sempre dal solo testo latino si deduce che dei dodici dedicanti sei erano ingenui sei liberti: il testo greco infatti presenta sia per il padre sia per il patrono soltanto il nome al genitivo. Il numero di dodici fa pensare ch'essi rappresentino le tre associazioni nella misura di quattro uomini per ciascuna, probabilmente due ingenui e due liberti. I nomi sono tutti di Italici; né ciò desta meraviglia in un'epoca in cui a Delo, fiorente per commerci, molti Italici avevano piantato le loro tende. Si noti poi che dei personaggi ricordati soltanto il primo è provvisto dei *tria nomina* (il suo cognome *Pilo* non figura nel testo greco) e che il medesimo *Cnaeus Tutorius* sembra essere stato rispettivamente padre e patrono dei due uomini ricordati alle ll. 5 e 9.

Delle medesime associazioni unite, alcune altre dediche sono emerse dal suolo di Delo. Ricordo, fra le altre, una dedica — databile alla fine del II secolo — a Zeus Urios, identificato dalla epigrafe stessa con *Iuppiter Secundanus* (il dio che manda il vento favorevole); [1] un'altra, dell'anno 97, di nuovo ad Eracle, cui vengono associati gli Italici abitanti a Delo; [2] un'altra

(1) *Ibid.*, n. 1754. Si tratta dello stesso Zeus che ebbe culto a Velia come Zeus Orios (v. sopra, p. 51).

(2) *Ibid.*, n. 1757.

ancora, del 74 av. Cr., ad Apollo ed agli Italici. [1] È poi facilmente comprensibile che quasi tutti gli offerenti, uomini chi più chi meno in vista, abbiano lasciato traccia di sé in altre epigrafi delie.

Come nell'età ellenistica, così anche nell'età imperiale i sacerdoti e i loro collaboratori, non che le associazioni religiose o i loro capi, presero talvolta l'iniziativa di fare, insieme a dediche votive, anche dediche onorarie. [2]

Nel volume precedente ho avuto l'occasione di parlare di un vanitoso personaggio, Eratophanes figlio di Charinos, nativo di Rodi ma risiedente a Kys nella Caria, il quale, in una dedica da lui stilata — nel 52 d. Cr. — per l'imperatore Claudio divinizzato, mise in mostra più se stesso che non l'imperatore-dio. [3] Ora, risulta dall'epigrafe che il suddetto Eratophanes era per l'appunto sacerdote di Claudio e di Zeus Eleutherios, cui Claudio, assurto agli onori divini, era stato associato. In questo volume poi si è visto che circa la metà del II secolo il tiaso bacchico stanziato nella località di Torrenova presso Roma si era unito nel rizzare una statua onoraria alla nobile sacerdotessa (Pompeia) Agrippinilla, probabilmente fondatrice del tiaso stesso. [4] Si è visto altresì che fra il 241 e il 244 d. Cr., nella lontana Tracia, il capo di un'altra associazione dionisiaca, lo *speiràrches* Aurelio Claudiano, compilò la lista della propria σπεῖρα e la fece oggetto di dedica ai sovrani regnanti Gordiano III e Furia Sabina Tranquillina. [5]

Bastano — io credo — questi esempi per dimostrare ciò che, del resto, era naturale: che le cariche sacre non impedivano di rendere onore anche agli uomini, e specialmente agli uomini dotati di autorità e di potere.

Appendice

In appendice alle dediche votive di sacerdoti e sacerdotesse, voglio ricordare qui la dedica di un alto sacerdote ebraico. Si tratta di un'epigrafe musiva pertinente al pavimento della sinagoga nella siriaca Apamea e oggi conservata, insieme con altre analoghe, a Bruxelles nel Museo del Cinquantenario. [6] Il grandioso pavimento a musaico del quale la nostra epigrafe fa parte è ampio ben 120 m². Messo allo scoperto dalla Missione Archeolo-

(1) *Ibid.*, n. 1758.

(2) Per una dedica votiva e, insieme, onoraria all'eroe Archiloco, v. sopra, p. 207.

(3) Vol. III, pp. 109 s.

(4) V. sopra, pp. 183-189.

(5) V. sopra, p. 189.

(6) J.-B. Frey, *Corpus Inscr. Iudaicarum*, II, Città del Vaticano 1952, n. 804; L. Jalabert - R. Mouterde - C. Mondésert, *Inscr. grecques et latines de la Syrie*, IV, Paris 1955, n. 1320. Cfr. V. Verhoogen, *Apamée de Syrie aux Musées royaux d'Art et d'Histoire*, Bruxelles 1964, fig. 17.

gica Belgica, esso comprende molte epigrafi inquadrate da motivi geometrici, sì da rappresentare quasi altrettanti tappeti. (1) Dalle epigrafi risulta che il pavimento fu eseguito fra il 391 e il 392 d. Cr., per cura di sacerdoti e di fedeli. Ognuno di costoro aveva preso su di sé la spesa di un determinato settore, e lasciato poi nella rispettiva epigrafe ricordo di sé e dei suoi. Offerte votive di questo genere sono frequenti, come si vedrà, anche nel mondo cristiano. (2)

Ecco dunque l'epigrafe da me prescelta (*fig. 65*):

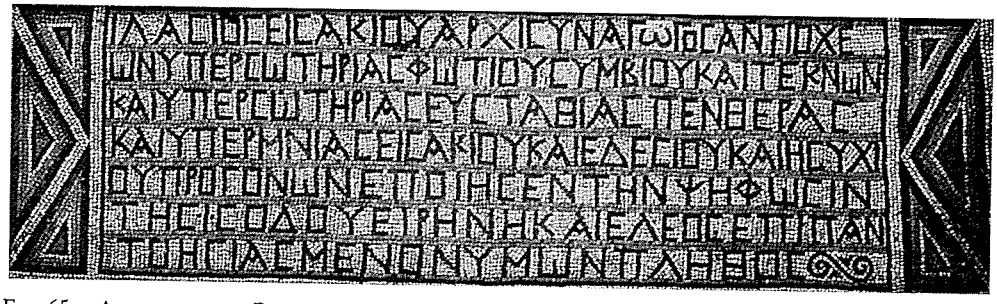


FIG. 65 – APAMEA, ORA A BRUXELLES NEL MUSEO DEL CINQUANTENARIO: PAVIMENTO MUSIVO DEDICATO NELLA SINAGOGA DALL'ARCHISINAGOGO ILASIOS (391–392 D. CR.) (*photo ACL, Bruxelles*)

'Ιλάσιος Εἰσακίου ἀρχισυνάγωγος 'Αντιοχέ-
ων ὑπὲρ σωτηρίας Φωτίου συμβίου καὶ τέκνων
καὶ ὑπὲρ σωτηρίας Εὐσταθίας πενθερᾶς
καὶ ὑπὲρ μνίας Εἰσακίου καὶ 'Εδεσίου καὶ 'Ησυχί-
ου προγόνων ἐποίησεν τὴν ψήφωσιν
τῆς ἰσόδου. εἰρήνη καὶ ἔλεος ἐπὶ πᾶν
τὸ ἡγιασμένον ὑμῶν πλῆθος.

« Ilasios figlio di Isakios, archisinagogo degli Antiocheni, per la salvezza della moglie Photion e dei figli, e per la salvezza della suocera Eustathia, e per la memoria degli ascendenti Isakios ed Edesios ed Hesychion, fece (fare) il musaico dell'ingresso. Pace e misericordia per tutta la vostra santa comunità ».

Ilasios era la massima autorità religiosa della comunità ebraica di Antiochia, comunità che sappiamo essere stata particolarmente florida. Alla comunità di Apamea egli era però legato attraverso la famiglia della moglie. Si spiega così perché egli abbia voluto contribuire all'ornamento della sina-

(1) J.–B. FREY, *op. cit.*, nn. 803–818; L. JALABERT – R. MOUTERDE – C. MONDÉSERT, *op. cit.*, nn. 1319–1337.

(2) V. sotto, p. 350 e nota 3.

goga di questa città. Con la sua dedica, il benemerito archisinagogo auspica la spirituale salvezza propria, della moglie, dei figli, della suocera, e ricorda i già defunti ascendenti. Questi ultimi appartengono alla famiglia sua e a quella della sua consorte. Come risulta da altre epigrafi, (1) Isakios ed Hesychion sono i suoi genitori, Edesios è invece il suocero. Quanto poi ai nomi, si osservi che Ἰλάσιος è molto raro, che Εἰσάκιος è — con variante ortografica — l'ebraicissimo Isacco, che Ἐδέσιος ricorre altrove nella variante Αἰδέσιος.

Il pio Ilasios riservò a sé un cómpito privilegiato: quello di ornare l'ingresso del tempio. (2) L'ingresso della sinagoga era infatti il luogo dove gli Ebrei si fermavano di preferenza per invocare Dio. Lo stesso Ilasios volle poi devotamente aggiungere un augurio di bene per tutti gli Ebrei di Apamea: augurio che trova confronti in altre iscrizioni musive della stessa sinagoga.

Come ad Antiochia, così anche ad Apamea la comunità ebraica era molto fiorente e guidata da una complessa gerarchia, nella quale figuravano ben tre ἀρχισυνάγωγοι, un γερουσιάρχης e un certo numero di πρεσβύτεροι. Ciò s'accorda coi resti della sinagoga e in particolare col fasto del pavimento musivo che l'adornava. Il grandioso tempio ebraico venne poi — nel corso del V secolo — trasformato in chiesa cristiana, tra le cui rovine gli scavi hanno recuperato — fra l'altro — due reliquiari ornati rispettivamente dai nomi dei santi Cosma e Damiano e di san Teodoro. (3)

BIBLIOGRAFIA: Non esistono, finora, scritti specifici sull'argomento di questo capitolo.

(1) Cfr. L. JALABERT – R. MOUTERDE – C. MONDÉSERT, *op. cit.*, nel commento al n. 1319.

(2) L'offerta di Ilasios è ricordata anche nel n. 1319; dove però si legge, con inversione dei termini, τὴν ἴσοδον τοῦ ψηφίου (=« l'ingresso del musaico »).

(3) L. JALABERT – R. MOUTERDE – C. MONDÉSERT, *op. cit.*, nn. 1338–1339.

'ΑΡΑΊ

I documenti greci che gli studiosi sogliono definire mantenendo il termine greco di ἀραί (o ἐπαραί) consistono in maledizioni, ora lanciate contro coloro che abbiano commesso una colpa, ora prospettate — come salutare avvertimento — a coloro che intendano, o almeno siano nella possibilità, di commetterla.

Ciò che sappiamo delle ἀραί risulta da testi letterari e da epigrafi. Stando al criterio da me abitualmente seguìto, queste ultime dovrebbero esser considerate di carattere o pubblico o privato o sacro, a seconda che dell'ἀρά abbiano preso l'iniziativa o città e magistrati investiti di pubblici poteri, o uomini privati, o sacerdoti e collettività religiose. Ho preferito tuttavia parlare delle ἀραί soltanto qui, nell'àmbito delle epigrafi di carattere sacro. L'ἀρά infatti, pur non essendo sempre esplicitamente collegata agli dèi, nasce però sempre da un impulso religioso, e in molti casi (è lecito crederlo) viene formulata da uomini esperti di cose sacre. Tanto evidente fu, del resto, presso i Greci il carattere religioso dell'ἀρά che ad un certo momento si giunse a personificarla in una dea ('Αρά), avente una fisionomia non dissimile da quella di una Erinni. (1) Ci è giunta anzi notizia di un santuario ateniese in cui si prestava ad Arà pubblico culto. (2)

Scopo dell'ἀρά era quello di determinare una forza che, sconfiggendo il male, ne risarcisse o prevenisse le dannose conseguenze, e che perciò, in ultima analisi, favorisse il bene e si facesse alleata della giustizia. Essa veniva, naturalmente, considerata tanto più valida quanto più potenti erano la persona o la collettività che se ne facevano iniziatrici.

L'ἀρά ha la sua prima radice nel diritto di famiglia. È infatti il padre colui che si arroga la facoltà di scagliare la sua temibile ἀρά contro il figlio colpevole: uso, questo, che dal piano umano i Greci proiettarono ben presto anche in quello sovrumano degli dèi e degli eroi. Così, nell'*Iliade* il vecchio Phoinix, precettore di Achille, parla dell'ἀρά lanciata contro di lui dal padre Amyntor che lo riteneva colpevole di aver contaminato il suo talamo, e accenna anche all'ἀρά che Altea, madre di Meleagro, aveva scagliata contro il figlio, dal quale suo fratello era stato ucciso. (3) Così Eschilo allude,

(1) Cfr. Aeschylus, *Choeph.*, 406; *Eumen.*, 417; *Sept.*, 70, 954; Sophocles, *El.*, 111 s. Vedi, a questo proposito, R. Vallois, in *Bull. Corr. Hell.*, 38 (1914), pp. 256–259.

(2) Cfr. Hesychius, s. v. *Ἀρᾶς ἱερόν* · ἱερὸν Ἀρᾶς Ἀθήνησιν, ecc.

(3) Homerus, *Il.*, 9, 453–457.

nel *Prometeo*, a Kronos che, detronizzato, pronuncia contro Zeus ribelle la sua paterna ἀρά. (1) Al padre poté, successivamente, sostituirsi un sovrano e l'azione poté anche estendersi a tutto un popolo. Era, questa, la ἀρὰ πολιτική, alla quale i Greci attribuivano grande efficacia.

Qualche volta l'ἀρά prescindeva dagli dèi, altre volte però vi faceva ricorso. In questo secondo caso, poteva darsi che agli dèi si chiedesse un compimento degli auguri espressi, sì che l'ἀρά veniva ad assumere il valore di una preghiera. Così, nei versi or ora citati dell'*Iliade* si afferma che Zeus infero e Persefone compirono le ἐπαραί del padre di Phoinix e che le ἀραί della madre di Meleagro consistettero in preghiere rivolte alle due medesime divinità. Ma poteva anche darsi che gli dèi fossero nominati soltanto per conferire maggior forza alla ἀρά, quasi per divenirne garanti e custodi. Di ciò daranno prova alcune epigrafi che mi riservo di addurre. (2)

Ho detto che nel mondo greco l'iniziativa dell'ἀρά poteva essere presa sia ufficialmente da enti pubblici, sia privatamente da uomini singoli, sia da sacerdoti e da collettività religiose; e che l'ἀρά stessa poteva voler condannare crimini già commessi o impedire che crimini si commettessero. A questa seconda categoria appartiene la maggior parte delle ἀραί a noi pervenute. Tali ἀραί « minatorie » sono per lo più di carattere pubblico. Si noti poi che in esse ricorre più volte un elemento che nelle altre (è ovvio) non compare: la benedizione per i pii, alternata alla maledizione per gli empii, quasi per invogliare gli uomini a seguire la via della giustizia. Si osservi infine, sempre a proposito delle ἀραί « minatorie », che i beni alla cui difesa le ἀραί debbono servire variano, naturalmente, a seconda dei vari casi. Lo Stato mira a tutelare ora l'integrità del territorio e il benessere dei cittadini, ora l'inviolabilità di determinati luoghi, ora il rispetto delle leggi e dei patti sancìti. I privati vogliono difendere le proprie persone, i propri averi, non che le tombe dei loro morti. I sacerdoti e le associazioni di carattere religioso proteggono di solito cose pertinenti agli dèi (santuari, suppellettili sacre, vittime destinate al sacrificio), non che leggi sacre e princìpi morali. Di ciò si occupava anche lo Stato quando, come spesso avveniva nel mondo greco, esso si arrogava la tutela e l'amministrazione di certi santuari e comunque interferiva nelle cose sacre. (3)

Fissando ora l'attenzione sulle ἀραί di carattere pubblico, si può dire anzitutto che l'ἀρά, usata dapprima come strumento eccezionale in casi critici, divenne più tardi un espediente consueto. Numerose fonti letterarie ci hanno

(1) AESCHYLUS, *Prom.*, 910–912.
(2) V. sotto, p. 226.
(3) V. sopra, p. 3 e nota 1.

tramandato il ricordo di ἀραί pubbliche. Si sa per esempio, da Plutarco, che le leggi di Solone imponevano all'arconte ateniese di pronunciare un'ἀρά contro coloro che abusivamente esportassero dall'Attica prodotti del suolo; (1) e da Isocrate si apprende che ai suoi tempi, cioè nel IV secolo av. Cr., vigeva ancora l'uso di pronunciare nelle adunanze pubbliche un'ἀρά contro i fautori dei Persiani. (2) Fonti letterarie accennano inoltre alla Βουζύγιος ἀρά di Atene, così detta dall'eroe Buzyges, capostipite dell'omonima famiglia, contro coloro che negassero ai loro simili acqua, fuoco, sepoltura, indicazione della giusta via: ἀρά umanitaria che sembra aver avuto il suo posto fra le tradizioni avite dello Stato ateniese. (3)

Di grande importanza è poi, nel IV secolo av. Cr., il passo di Eschine, nel quale il celebre oratore ateniese riporta l'ἀρά degli Anfizioni delfici. (4) Tale ἀρά risale all'inizio del VI secolo av. Cr. Usciti vittoriosi dalla prima guerra sacra contro i Focesi di Cirra (o Crisa) profanatori del santuario di Delfi, gli Anfizioni avevano, com'è noto, devastato il territorio degli sconfitti, ne avevano venduto schiavi gli abitanti e si erano impegnati con giuramento a mantenere quel territorio come sacro al dio, confermando il giuramento stesso con una « forte ἀρά » (ἀρὰ ἰσχυρά). Questa « forte ἀρά» merita di essere integralmente riportata: εἴ τις τάδε ... παραβαίνοι ἢ πόλις ἢ ἰδιώτης ἢ ἔθνος, ἐναγὴς ... ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς καὶ Ἀθηνᾶς τῆς Προναίας. (5) Séguita poi Eschine, parafrasando il testo dell'ἀρά: καὶ ἐπεύχεται αὐτοῖς μήτε γῆν καρποὺς φέρειν μήτε γυναῖκας τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἐοικότα, ἀλλὰ τέρατα, μήτε βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιεῖσθαι, ἦτταν δὲ αὐτοῖς εἶναι πολέμου καὶ δικῶν καὶ ἀγορῶν, καὶ ἐξώλεις εἶναι καὶ αὐτοὺς καὶ οἰκίας καὶ γένος τὸ ἐκείνων. E riportando di nuovo letteralmente il testo: καὶ μήποτε ... ὁσίως θύσειαν τῷ Ἀπόλλωνι μηδὲ τῇ Ἀρτέμιδι μηδὲ τῇ Λητοῖ μηδ' Ἀθηνᾷ Προναίᾳ, μηδὲ δέξαιντο αὐτοῖς τὰ ἱερά. Cioè: «Se alcuno violi queste norme, o una città o un privato o una tribù, cada sotto la sanzione di Apollo e di Artemide e di Latona e di Atena Pronaia ... E (l'ἀρά) invoca inoltre che ad essi né la terra porti frutti, né le donne partoriscano figli simili ai genitori, bensì mostri, né le greggi figlino secondo natura; ma che essi abbiano sconfitte di guerra e di processi e di mercati e vadano in rovina essi e le loro famiglie e la loro stirpe ... E giammai possano piamente

(1) PLUTARCHUS, *Sol.*, 24, 1.

(2) ISOCRATES, *Paneg.*, 157. A proposito della protezione di determinati luoghi, è interessante la notizia di THUCYDIDES, 2, 17, che un'ἀρά minacciava coloro che avessero voluto prescegliere il Pelasgico come luogo di abitazione.

(3) Cfr. EUPOLIS, fr. 99 (ed. J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, ecc., I, Leiden 1957, p. 340); DIPHILUS, fr. 62 (*ibid.*, III A, Leiden 1961, p. 128); Scolî a SOPHOCLES, *Ant.*, 255; AELIANUS, *Var. Hist.*, 5, 14; CICERO, *De off.*, 3, 55; CLEMENS ALEX., *Strom.*, 2, 139, 1.

(4) AESCHINES, 3 (*Ctes.*), 110 s.

(5) I manoscritti dànno qui e sùbito dopo (cfr. anche 108) Προνοίας. L'accertata presenza, però, di un culto di Atena Πρόναια a Delfi induce ad ammettere la correzione di Προνοίας in Προναίας.

sacrificare né ad Apollo né ad Artemide né a Latona né ad Atena Pronaia, né ricevano (gli dèi) da essi le offerte sacre ».

In questa ἀρά, che non di rado riecheggia in documenti posteriori, compare quello che della ἀρά è, si può dire, l'elemento essenziale: l'augurio, cioè, di rovina (ἐξώλεια, o ἀπώλεια) per il trasgressore, per la sua famiglia e la sua discendenza.

Testi di ἀραί pubbliche si conoscono poi in numero molto maggiore dalle epigrafi. Anche qui, come nel passo di Eschine, esse sono per lo più associate ai giuramenti, con lo scopo di dar loro maggior forza e di garantirne il rispetto.

Tipica ed eloquente è, per esempio, l'ἀρά aggiunta al famoso e tanto discusso giuramento che gli Ateniesi avrebbero prestato prima della battaglia di Platea (479 av. Cr.), un giuramento che, conosciuto dapprima attraverso fonti letterarie, [1] è comparso poi sopra una bella stele attica databile alla seconda metà del IV secolo av. Cr. È la stele, di cui ho già parlato, rinvenuta nella località di Acharnai e dedicata da un patriottico sacerdote di Ares e di Atena Areia. [2] Riporto da questa epigrafe le ll. 39–46:

καὶ εἰ μὲν ἐμπεδορκοίην τὰ ἐν τῶι ὅ-
ρκωι γεγραμμένα, ἡ πόλις ἡ 'μή ἄνοσος εἴ-
η, εἰ δὲ μή, νοσοίη· καὶ ἡ πόλις ἡ 'μὴ ἀπόρθητ-
ος εἴη, εἰ δὲ μή, πορθοῖτο· καὶ ⟨καρποὺς⟩ φέροι ⟨γῆ⟩ ἡ 'μή, ε-
ἰ δὲ μή, ἄφορος εἴη· καὶ γυναῖκες τίκτοι-
εν ἐοικότα γονεῦσιν, εἰ δὲ μή, τέρατα. κα-
ὶ βοσκήματα τίκτοι ἐοικότα βοσκήμασ-
ι, εἰ δὲ μή, τέρατα.

« ... E se tengo fede alle cose scritte nel giuramento, la mia città sia libera dal male, se no si ammali; e la mia città non sia devastata, se no venga devastata; e la mia terra porti frutti, se no sia sterile; e le donne partoriscano (esseri) simili ai genitori, se no mostri; e gli armenti partoriscano (creature) simili agli armenti, se no mostri ».

In questa ἀρά è innegabile una eco della ἀρὰ ἰσχυρά degli Anfizioni. [3] Si nota inoltre quell'alternanza di maledizioni e di benedizioni della quale ho parlato sopra. [4]

(1) LYCURGUS, *In Leocr.*, 80 s.; DIODORUS, 11, 29; cfr. THEOPOMPUS, fr. 153 (F. JACOBY, *F. Gr. Hist.*, II B, n. 115).

(2) V. sopra, p. 199.

(3) Cfr. P. SIEWERT, *Der Eid von Plataiai*, München 1972 (= *Vestigia*, 16), pp. 98 s.

(4) V. sopra, p. 223; anche sotto, p. 226.

Il giuramento di Platea sta a sé, ma nella maggior parte dei casi le maledizioni s'inseriscono nelle leggi, nei decreti, e specialmente nei trattati. (1) Mi limito ad un solo esempio, che appartiene alla seconda metà del II secolo av. Cr. Alludo alla fine di un trattato sancìto — ovviamente, in dialetto dorico — da due città di Creta: Hierapytna e una colonia della medesima, stanziata più ad Occidente, verso i confini di Arkades: (2)

22 αἰ δέ τι ἐπιορκήσαιμι τῶν ὤμοσα ἢ τῶν συνε-
θέμαν, τός τε θεὸς τὸς ὤμοσα ἐμμάνιας ἦμεν καὶ ἐξόλλυσθαι
κακίστωι ὀλέθρωι καὶ μήτε γᾶν μήτε δένδρεα καρπὸς φέρεν μή-
25 τε γυναῖκας τίκτεν κατὰ φύσιν, τῶι τε πολέμωι νικᾶσθαι. εὐορ-
κῶσι δὲ ἁμῖν τός τε θεὸς ἱλέος ἦμεν καὶ γίνεσθαι πάντα ἀγαθά.

« E se qualche cosa spergiurassi di ciò che giurai o di ciò che concordai, gli dèi per cui giurai siano irati (contro di me) e io vada in rovina con la peggiore catastrofe, né la terra né gli alberi portino frutti, né le donne partoriscano secondo natura, ed io sia vinto in guerra. Giurando bene, invece, gli dèi ci siano benigni e ogni cosa divenga propizia ».

Si noti, anche in questa ἀρά, la eco tuttora abbastanza nitida della ἀρὰ ἰσχυρά pronunciata dagli Anfizioni. Si osservi altresì come, in questo caso, ci si appelli agli dèi, e precisamente a quelli che sono stati ricordati nel giuramento: non già per pregarli di portare essi stessi a compimento l'ἀρά, ma per far sì che il timore della loro eventuale inimicizia serva di garanzia all'ἀρά stessa. C'è anche, infine, il solito motivo dell'alternanza fra maledizione e benedizione, in quanto s'invoca che, tenendo fede al giuramento, gli dèi siano benigni. (3)

Molti altri esempi potrebbero essere aggiunti, che non è il caso di riferire qui. Non voglio però abbandonare l'argomento delle ἀραί pubbliche senza ricordare un'epigrafe che fra le altre contenenti ἀραί occupa un posto preminente e sulla quale finora non avevo avuto l'occasione di soffermarmi. Voglio dire la celebre ἀρά di Teo (il testo stesso la definisce, in composizione con ἐπί e in dialetto ionico, ἐπαρή), comunemente chiamata dagli studiosi — al plurale — *dirae Teiae*. (4)

(1) Cfr. E. Ziebarth, in *Hermes*, 30 (1895), pp. 65–70; G. Busolt – H. Swoboda, *Griechische Staatskunde*, I, München 1920, pp. 463 s. nota 4, 518 s.

(2) *I. Creticae*, III, III 5, ll. 22–26.

(3) V. sopra, p. 225 e nota 4.

(4) W. Dittenberger, *Syll.*^{3}, nn. 37–38; E. Schwyzer, *Dial. Graec. exempla*, n. 710; C. D. Buck, *The Greek Dialects*, Chicago 1928, pp. 186 s., n. 3; (M. N. Tod) – R. Meiggs – D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, ecc., Oxford 1969, n. 30. Cfr. L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, pp. 340 e 345, n. 62.

Si tratta di due stele rinvenute a Teo, nella Ionia asiatica, all'inizio del XVIII secolo, pubblicate per la prima volta nel 1728, poi scomparse. Dopo circa un secolo, nel 1814, la prima di esse fu rintracciata e copiata dall'archeologo francese Philippe Le Bas, ma poi — per singolare destino — tornò a scomparire. Quelle due pietre avevano forse, nell'antichità, alcune compagne. Certo è però che la seconda delle due a noi note era l'ultima della serie. Ambedue recano epigrafi redatte in dialetto ionico e scritte con lettere dell'alfabeto ionico milesio e sembrano databili, sia per i caratteri della scrittura (interessanti sono i segni d'interpunzione — due punti — che ancora permangono) sia per il tenore del contenuto, fra il 479 av. Cr. e, al massimo, la metà dello stesso V secolo. Esse sono comunque posteriori alla battaglia di Micale, che liberò le città greche della Ionia asiatica dal giogo persiano (479 av. Cr.), e alla costituzione della prima lega navale attica (478/7 av. Cr.). Le due stele contengono una ἀρά (o, meglio, ἐπαρή), la quale, come insegna un passo della seconda stele che sotto riporterò, doveva essere pronunciata ogni anno, in occasione di tre feste diverse, dai più antichi magistrati della città — i τιμοῦχοι — contro coloro che attentassero alla pace e al benessere dei cittadini. Il testo della prima stele (*A*), perfettamente integro, si scaglia contro gli avvelenatori e i colpevoli di irregolarità nel commercio del grano. Il testo della seconda stele (*B*), in parte danneggiato e in alcuni punti difficilmente integrabile, si rivolge invece contro gli insubordinati, i traditori, i briganti e i pirati, non che i favoreggiatori dei medesimi; contro coloro che meditano il male della città d'accordo con altri Greci e coi barbari, cioè coi Persiani; contro i magistrati (i τιμοῦχοι) che, incaricati di pronunciare la ἐπαρή, non la pronuncino; e infine contro chiunque osi danneggiare le stele che la contengono. Tutto il contesto dimostra che la città traversava un'epoca d'incertezza e d'inquietudine per avvenimenti esterni ed interni, epoca che potrebbe corrispondere al periodo circa 470 – 450 av. Cr.

Riporto qui l'epigrafe della prima stele (*A*) e l'ultimo tratto di quella della seconda (*B* 29–41).

A

ὅστις : φάρμακα : δηλητή-
ρια : ποιοῖ : ἐπὶ Τηΐοισι-
ν : τὸ ξυνὸν : ἢ ἐπ' ἰδιώτηι, : κ-
ῆνον : ἀπόλλυσθαι : καὶ α-
ὐτὸν : καὶ γένος : τῶ κε̄νō. :
ὅστις : ἐς γῆν : τὴν Τηΐην : κ-
ωλύοι : σῖτον : ἐσάγεσθαι :
ἢ τέχνηι : ἢ μηχανῆι : ἢ κατ-

ἀ θάλασσαν : ἢ κατ' ἤπειρο-
ν : ἢ ἐσαχθέντα : ἀνωθεοίη, : κεῖν-
ον : ἀπόλλυσθαι : καὶ αὐτ-
ὸν : καὶ γένος : τὸ κένο.

B 29–41

οἵτινες : τιμοχέοντες :
τὴν ἐπαρὴν : μὴ ποιήσεα-
ν : ἐπὶ Δυνάμει : καθημέν-
ο : τῶγῶνος : Ἀνθεστηρίο-
ισιν : καὶ Ἡρακλέοισιν :
καὶ Δίοισιν, : ἐν τῆπαρῆ-
ι : ἔχεσθαι. : ὃς ἂν τὰ(ς) στήλ-
ας : ἐν ἧισιν : ἠπαρὴ : γέγρ-
απται : ἢ κατάξει : ἢ φοιν-
ικήια : ἐκκόψει : ἢ ἀφανέ-
ας : ποιήσει, : κεῖνον ἀπόλ-
λυσθαι : καὶ αὐτὸν : καὶ γ-
ένος [τὸ κένο].

« Chiunque faccia veleni per la comunità dei Teî o per un privato, vadano in rovina egli e la stirpe di lui. Chi impedisca d'importare grano nella terra teia, o per arte o per macchinazione, sia per mare sia per terra, o, una volta introdotto (il grano), ne faccia salire il prezzo, vadano in rovina egli e la stirpe di lui ».

« ... Coloro che, essendo τιμοῦχοι, non facciano la ἐπαρή presso (la statua di) Dynamis durante l'assemblea nelle (feste) Antesterie e nelle Eraclèe e nelle Die, siano soggetti alla ἐπαρή. Colui che rompa le stele nelle quali è stata scritta la ἐπαρή, o distrugga le lettere o le renda invisibili, vadano in rovina egli e la stirpe di lui ».

Minaccia costante è, come si vede, la rovina del colpevole e della sua stirpe (κεῖνον ἀπόλλυσθαι, ecc.). Vi sono poi, nel testo qui riferito, alcuni particolari degni di attenzione. Nella prima stele (*A*) si parla di veleni (ll. 1–5), ciò che rivela l'esistenza di tenebrose pratiche ai danni della città, e si esprimono preoccupazioni per il vitale approvvigionamento del grano (ll. 6–12). Questo giungeva a Teo, almeno in parte, dalle fertili coste del Ponto Eussino, dove già prima i Teî avevano stabilito — sulla sponda orientale del lontano Bosforo Cimmerio — la colonia di Phanagoreia. A proposito del grano, si noti poi il timore di colpevoli manovre per alzarne il prezzo. [1] Nella seconda stele (*B*) fanno la loro interessante comparsa i τιμοῦχοι, sommi magistrati che a Teo rappresentavano la classe aristocratica e che anche più

(1) Per il significato del verbo ἀνωθεοίη (*A*, l. 10), cfr. C. D. Buck, *op. cit.*, p. 187.

tardi vengono ricordati sia a Teo sia altrove. (1) I τιμοῦχοι debbono pronunciare la ἐπαρή vicino ad una statua di Dynamis, cioè della dea che personifica la forza, una dea che circa la medesima età aveva una sua statua anche nella ionica Mileto. (2) Una siffatta personificazione non si conosce, finora, in altri luoghi del mondo greco ed è notevole ch'essa compaia, nella Ionia asiatica, in età abbastanza antica. È poi naturale che una maledizione venga scagliata presso l'immagine di una divinità che rappresenta la forza. (3) Sono anche interessanti le precauzioni, che tante altre volte compaiono, per impedire che la stele o le stele su cui il documento si trova siano danneggiate e che lo scritto sia reso illeggibile. (4) Ancora più interessante è che le lettere si chiamino φοινικήια, in relazione all'antica origine dell'alfabeto greco dall'alfabeto fenicio. (5)

(1) Per i τιμοῦχοι, cfr. G. GOTTLIEB, *Timuchen. Ein Beitrag zum griechischen Staatsrecht*, in *Sitzungsber. Akad. Heidelberg*, 1967, n. 3 (di Teo si parla alle pp. 18–24).

(2) W. DITTENBERGER, *op. cit.*, n. 57, l. 29. L'epigrafe risale al 450/49. Presso la statua di Dynamis una solenne processione si fermava a cantare il peàna. Nel testo di Teo gli studiosi leggevano dapprima δυνάμει, come nome comune, poi W. VOLLGRAFF (in *Mnemosyne*, 1918, p. 423) ed E. SCHWYZER (in *Glotta*, 11, 1921, pp. 76 s.) accostarono all'epigrafe di Teo quella di Mileto e lessero giustamente Δυνάμει. L'interessante personificazione di Dynamis è sfuggita, per quanto vedo, a F. W. HAMDORF, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, Mainz 1964.

(3) Non altrimenti, nella Grande Iscrizione di Gortina s'impone un giuramento presso la statua della Τοκσία, cioè di Artemide saettatrice (*I. Creticae*, IV 72, col. III 8 s., col mio commento, a p. 155).

(4) L'aggettivo ἀφανέας (ll. 38 s.) si riferisce, evidentemente, alla scomparsa della rubricazione.

(5) Cfr. vol. I, pp. 46 s. Questo ammette anche P. CHANTRAINE, in *Studii Clasice*, 14 (Bucuresti 1972), p. 15. Una connessione etimologica col nome dei Fenici esiste probabilmente anche nel nome ποινικαστάς (= φοινικιστής) e nel verbo ποινικάζεν (= φοινικάζειν), che ricorrono in una iscrizione su *mitra* bronzea dell'antica città cretese di Lyttos, databile alla fine del VI secolo av. Cr. (L. H. JEFFERY – A. MORPURGO DAVIES, in *Kadmos*, 9, 1970, pp. 118–154, figg. 1–2, tavv. 1–2). Il nome e il verbo sembrano qui significare rispettivamente « scrittore » e « scrivere », riferendosi all'opera del γραμματεύς, sì che ne verrebbe ad essere confermato l'uso da parte dei Greci di chiamare per antonomasia « fenicie » le lettere di quell'alfabeto che i Fenici avevano importato in Grecia. Contro questa opinione, ribadita anche da A. RAUBITSCHEK (in H. HOFFMANN, *Early Cretan Armorers*, Mainz 1972, pp. 48 s., tav. 39), P. CHANTRAINE (*op. cit.*, pp. 12–15), che pure ammette, come ho rilevato, un legame fra il φοινικήια dell'epigrafe di Teo e il nome dei Fenici, preferisce vedere nel ποινικαστάς e nel ποινικάζεν dell'epigrafe di Lyttos un'allusione all'opera del *rubricare* le lettere incise nella pietra, riferendosi dunque non a Φοίνικες ma a φοῖνιξ (= « porpora » e, di conseguenza, « colore rosso »). Questa ipotesi, cui l'autorità dello Chantraine conferisce un suo peso, urta però in alcuni ostacoli: 1) L'uso dell'aggettivo φοινικήιος (φοινίκειος) per indicare le lettere dell'alfabeto con riferimento all'importazione dell'alfabeto in Grecia ad opera dei Fenici è più volte attestato (oltre il passo di Erodoto da me illustrato in vol. I, pp. 46 s. [HERODOTUS, 5, 58] e il φοινικήια della nostra iscrizione di Teo, anche: SOPHOCLES, fr. 514, ed. Jebb–Pearson [φοινικίοις γράμμασι]; PLUTARCHUS, *Quaest. conv.*, 9, 2 (p. 738 F) [Φοινίκεια]); 2) Il ποινικαστάς cretese aveva dignità molto alta e diritti molto ampi (cfr. R. MERKELBACH, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 9, 1972, pp. 102 s.), ciò che sarebbe in contrasto con l'attività relativamente modesta di un rubricatore di lettere; 3) Dovendosi ammettere che il ποινικαστάς fosse e segretario e incisore e rubricatore (così P. CHANTRAINE, *op. cit.*, p. 14), riuscirebbe strana l'indicazione di questo complesso ufficio mediante una parola etimologicamente collegata a quella delle attività che non era certo preminente; 4) Non tutti i testi pubblici erano incisi nella pietra e rubricati; i più, anzi, non lo erano. Si ricordi infatti che tutti i documenti destinati agli archivi venivano tracciati con l'inchiostro su tavolette di legno o su papiri (cfr. vol. II, pp. 1–4). Esistevano poi anche molte iscrizioni su bronzo, alle quali l'opera di un rubricatore era del tutto estranea. L'epigrafe di Lyttos col ricordo del ποινικιστάς è, neanche a farlo apposta, una di esse. La relazione fra ποινικάζεν e i Fenici viene confermata da G. P. e R. B. EDWARDS, in *Kadmos*, 13 (1974), pp. 48–57.

Passando ora alle ἀραί di carattere privato, si può dire che anche i privati si valevano spesso della ἀρά sia per sfogare il proprio risentimento sull'autore di un crimine già commesso sia per evitare, con le minacce, che un crimine si commettesse. L'ἀρά dei privati si manifestò molto spesso, dalla fine del VI secolo av. Cr. in poi sino a tutta l'età imperiale ed anche oltre, su quelle tipiche laminette generalmente di piombo che gli studiosi sogliono chiamare *defixiones*. Ma di tali copiosissimi documenti, che — per le loro caratteristiche — costituiscono una categoria a sé, parlerò in séguito. (1) Altri esempi di ἀρά di cui prendono l'iniziativa uomini privati si trovano, durante l'età imperiale, nelle epigrafi sepolcrali. Un'epigrafe di questo genere è già stata da me riportata nel terzo volume. (2) Qui voglio richiamare l'attenzione sopra quel cospicuo e singolare gruppo di ἀραί che mettono capo a Erode Attico.

Più di una volta ho già avuto l'occasione di alludere a questo singolare uomo, una delle personalità più spiccate del II secolo d. Cr. (3) Ricchissimo e coltissimo, ma provvisto anche di un carattere a quanto sembra piuttosto difficile, egli si trasferì a Roma dall'Attica nativa e, facilmente introdotto nell'ambiente imperiale, giunse nel 143 alla dignità del consolato. Poco dopo, probabilmente nel 145, sposò una gentildonna della più alta aristocrazia romana, Appia Annia Regilla. Tornato poi nell'Attica e divenuto maestro di retorica in Atene, egli si circondò di una brillante cerchia di alunni e di ammiratori. A tre dei suoi allievi prematuramente morti e passati (manco a dirlo) nel mondo degli eroi, Polydeukion, Achilles e Memnon, Erode volle erigere — circa il 150 d. Cr. — una quantità di monumenti commemorativi in diversi luoghi dei suoi vasti possedimenti, che si estendevano soprattutto nei demi di Kephisia e di Maratona. Filostrato, scrivendo la *Vita* di Erode, afferma che i monumenti sui quali i tre eroi erano rappresentati in vari aspetti attinenti alla caccia furono rizzati ora nei boschi, ora nei campi, ora vicino alle sorgenti, ora all'ombra dei platani, e accompagnati da ἀραί per colui che li avesse mutilati o rimossi (... ξὺν ἀραῖς τοῦ περικόψοντος ἢ κινήσοντος). (4) E in realtà non pochi di codesti monumenti sono stati rinvenuti, più o meno mutili, e si è potuto constatare che nelle rispettive epigrafi l'ἀρά effettivamente non manca. (5)

Ai monumenti dei tre eroi si aggiunsero, a partire dal 160 (o 161), quelli in onore di Regilla. Fu allora infatti che la sposa di Erode passò nel

(1) V. sotto, pp. 240–257.
(2) Vol. III, pp. 181 s.
(3) Vol. I, p. 404; vol. II, pp. 387, 390; vol. III, pp. 137 s., 365.
(4) Philostratus, *Vitae sophist.*, 2, 1, 24.
(5) Cfr. *IG*, II/III² 13188–13199, 13201–13208.

mondo dei più. Sembra che durante la vita essa avesse avuto non poco a soffrire per colpa del bizzarro ed irascibile marito, ma è certo che dopo la morte nessuna sposa avrebbe potuto essere più sconsolatamente rimpianta. Si voglia o non si voglia attribuirne la causa all'assillo del rimorso, sta di fatto che il « miliardario » Erode non si dette tregua nell'escogitare sempre nuove dimostrazioni di affetto verso la sposa perduta. Atene si abbellì in suo onore del grandioso Odeo, (1) e la campagna dell'Attica si arricchì di monumenti destinati a ricordare ai contemporanei ed ai posteri le virtù di Regilla e il dolore di Erode.

In primo luogo, il vedovo inconsolabile fece naturalmente erigere a Regilla uno splendido sepolcro. Esso aveva l'aspetto di un tempietto, in cui la defunta riceveva onori, se non divini, per lo meno eroici, (2) e sorgeva probabilmente nel demo di Kephisia. Ci sono buone ragioni per credere che proprio a questo luogo sacro appartenga una base marmorea su cui doveva sorgere — attorniato da altre statue — il simulacro di Regilla. L'epigrafe, incisa nella base ed evidentemente composta da Erode, (3) presenta, dopo l'intestazione, una lunga ἀρά contro gli eventuali violatori del monumento:

'Αππία 'Αννία 'Ρήγιλλα 'Ηρώδου γυνή, τὸ
φῶς τῆς οἰκίας.
πρὸς θεῶν καὶ ἡρώων, ὅστις εἶ ὁ ἔχων τὸν χῶρον,
μήποτε μετακεινήσῃς τούτων τι· καὶ τὰς τού-
των τῶν ἀγαλμάτων εἰκόνας καὶ τιμὰς ὅστις
ἢ καθέλοι ἢ μετακεινοίη, τούτῳ μήτε γῆν καρ-
πὸν φέρειν μήτε θάλασσαν πλωτὴν εἶναι, κα-
κῶς τε ἀπολέσθαι αὐτοὺς καὶ γένος. vac. ὅστις
δὲ κατὰ χώραν φυλάττοι καὶ τιμῶν τὰ εἰωθό-
τα καὶ αὔξων διαμένοι, πολλὰ καὶ ἀγαθὰ εἶναι
τούτῳ καὶ αὐτῷ καὶ ἐκγόνοις· λυμήνασθαι
δὲ μηδὲ λωβήσασθαι μηδὲν ἢ ἀποκροῦσαι
ἢ συνθραῦσαι ἢ συνχέαι τῆς μορφῆς καὶ τοῦ
σχήματος· vac. εἰ δέ τις οὕτω ποιήσει, ἡ αὐτὴ καὶ
ἐπὶ τούτοις ἀρά.

(1) PHILOSTRATUS, *op. cit.*, 2, 1, 8; PAUSANIAS, 7, 20, 6. Cfr. P. GRAINDOR, *Un milliardaire antique: Herode Atticus et sa famille*, Le Caire 1930, pp. 92 s., 218–223.

(2) Ciò risulta da un'epigrafe romana di cui sùbito parlerò (*IGRom.*, I 194 A 47): σῆμα [δέ] οἱ νηῶι ἴκηλον δήμωι ἐν 'Αθήνῃς (=« ... un sepolcro essa ha, simile ad un tempio, nel 'demo' in Atene »).

(3) *IG*, II/III² 13200. Cfr. P. GRAINDOR, *op. cit.*, pp. 93 s.

« Appia Annia Regilla moglie di Erode, la luce della casa. Per gli dèi e gli eroi, chiunque tu sia che possiedi il terreno, non rimuovere mai qualche cosa di queste. E le immagini e gli onori di questi simulacri se alcuno o abbatta o rimuova, a costui né la terra porti frutto né il mare sia navigabile e vadano malamente in rovina essi e la discendenza. Chi al contrario li mantenga al loro posto e continui ad onorarli secondo il solito e ad accrescerli, molti beni abbiano egli e i discendenti. Non si danneggi né si sfregi alcunché, né si mutili o si rovini o si confonda, sia nell'aspetto sia nella forma. Se invece qualcuno farà così, (valga) la stessa ἀρά anche per costoro ». (1)

Desideroso di mantenere intatto per i secoli il sepolcro di Regilla, Erode si spinge col pensiero nel futuro, prevedendo i tempi in cui quella fiorente località dell'Attica, ora sua, verrà in possesso di altri. Egli prega perciò i futuri proprietari di rispettare quelle belle statue, cioè la statua di Regilla e le altre (l. 5: εἰκόνας), minacciandoli in caso contrario con una ἀρά. In questa affiorano, com'è facile vedere, i soliti concetti che avevano intessuto l'ἀρά degli Anfizioni ed altri analoghi antichi documenti, e ricorre il solito motivo dell'alternanza fra maledizioni e benedizioni. Erode si appella, con una pia invocazione, agli dèi ed agli eroi (l. 3), considerandoli garanti del rispetto ch'egli desidera per il sepolcro della sposa perduta. (2)

'Αραί a protezione di un luogo sacro a Regilla esistono anche a Roma.

Nel volume precedente, parlando dei monumenti sepolcrali, ho già ricordato che Erode Attico onorò la defunta sposa creando per essa un recinto sacro al terzo miglio della via Appia, là dove Regilla possedeva una vasta proprietà, poi ereditata dal marito. (3) In quel recinto, dentro un tempietto, Regilla aveva il suo cenotafio, oggi identificato con grande verosimiglianza in un sontuoso sarcofago esistente nel cortile del Palazzo Farnese, (4) e riceveva culto eroico accanto a quattro divinità: due Demetre, la *senior*

(1) Si noti la variante ortografica di ει per ι alle ll. 4 (μετακεινήσης) e 6 (μετακεινοίη).

(2) Per un epigramma commemorativo di Regilla composto da Erode e rinvenuto a Maratona, cfr. D. J. Geagan, in *Ath. Mitt.*, 79 (1964), pp. 149–156, Beil. 82–83.

(3) Vol. III, pp. 137 s. Per questo complesso monumentale, v. ora G. Pisani Sartorio–R. Calza, *La Villa di Massenzio sulla Via Appia*, Roma 1976, pp. 131–141, 206–213.

(4) Che le spoglie mortali di Regilla si trovassero in Grecia, risulta con certezza da un'epigrafe dettata, come sembra, dallo stesso Erode (*IGRom.*, I 196; W. Dittenberger, *op. cit.*, n. 858; L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, II 1, Romae 1972, n. 341), nella quale, alle ll. 5–8, si legge così: τὸ | γὰρ σῶμα ἐν τῇ Ἑλλάδι | καὶ νῦν παρὰ τῷ ἀνδρί | ἐστιν (= « ... il corpo infatti è in Grecia ed ora presso il marito »). Quest'epigrafe, esistente già nel XVII secolo in Inghilterra e poi perduta, è senza dubbio romana (non si capisce perché alcuni, trascurando quelle chiarissime parole, l'abbiano attribuita alla Grecia), e proveniente con ogni probabilità dal recinto della via Appia. Quanto poi al cenotafio di Regilla, il merito di averlo riconosciuto nel sarcofago del Palazzo Farnese spetta a Raissa Calza (R. Calza, in *op. cit.*, pp. 206–209, tavv. 31 s.; qui, alla tav. 33, 1, è la ricostruzione del tempietto di Regilla [disegno di G. B. Piranesi]).

(παλαιή), cioè la vera Demetra, e la *iunior* (νέη), cioè Faustina moglie di Antonino Pio, morta nel 141 e sùbito assimilata alla dea di Eleusi; Atena, protettrice della città di Erode; Nemesi, dea dell'attica Ramnunte e inflessibile tutrice della giustizia. Ciò si deduce da varie iscrizioni trovate sul luogo, fra cui le due lunghe epigrafi metriche composte da Marcello, poeta e medico oriundo di Side nella Panfilia. (1)

Dal secondo di questi poemetti risulta che il sacro luogo aveva nome Triopion, nome doppiamente opportuno, in quanto sul promontorio Triopion presso Cnido Demetra (s'intende, la παλαιή) possedeva un suo celebre santuario e il tessalo Triopas, profanatore di quel santuario, aveva ricevuto dalla dea un esemplare castigo. Rievocando appunto quel castigo, Marcello di Side formulò alla fine del suo secondo poemetto un'ἀρά, molto utile ad allontanare dal recinto di Regilla eventuali profanatori nuovi. (2)

Un'altra ἀρά redatta in prosa, e molto probabilmente dallo stesso Erode, si legge poi su due grandiose colonne di marmo caristio (« cipollino ») che sorgevano una volta all'ingresso del Triopion e che ora, dopo varie peregrinazioni, adornano il vestibolo del Museo Nazionale di Napoli. (3) Alte ben m. 5,60, con un diametro di m. 0,765, ambedue presentano il medesimo testo di ἀρά. In omaggio alla patria di Erode e con un preziosismo non insolito nell'età degli Antonini, il testo è redatto in lettere imitate dall'alfabeto attico arcaico (*fig. 66*). (4) Lo riporto, trascrivendo secondo l'uso del greco comune e non tenendo conto della distribuzione delle righe, diversa nelle due colonne: (5)

> καὶ οἱ κίονες Δήμητρος καὶ Κόρης ἀνάθημα καὶ χθονίων θεῶν· καὶ (*largo spazio vuoto*) οὐδενὶ θεμιτὸν μετακινῆσαι ἐκ τοῦ Τριοπίου, ὅ ἐστιν ἐπὶ τοῦ τρίτου ἐν τῇι ὁδῶι τῇι 'Αππίαι ἐν τῶι 'Ηρώδου ἀγρῶι· οὐ γὰρ λώιον τῶι κινήσαντι, μάρτυς δαίμων 'Ενοδία.

« E le colonne sono sacre di Demetra e di Cora e degli dèi inferi. E a nessuno sia lecito rimuoverle dal Triopion che si trova al terzo (miglio) sulla via Appia, nel terreno di Erode. Non giova infatti muoverle: (ne è) garante la dea Enodia ».

(1) *IGRom.*, I 194 *A–B*.

(2) *Ibid.*, *B* 33–36.

(3) *IGRom.*, I 195; L. Moretti, *op. cit.*, n. 339.

(4) Ci sono però alcune notevoli divergenze dall'autentico alfabeto attico: così, le forme del *gamma* (Γ invece di Λ) e del *delta* (D invece di Δ).

(5) All'ingresso del recinto sorgeva anche una colonna che sosteneva la statua di Regilla con relativa epigrafe greca e latina (*IGRom.*, I 193; L. Moretti, *op. cit.*, n. 340).

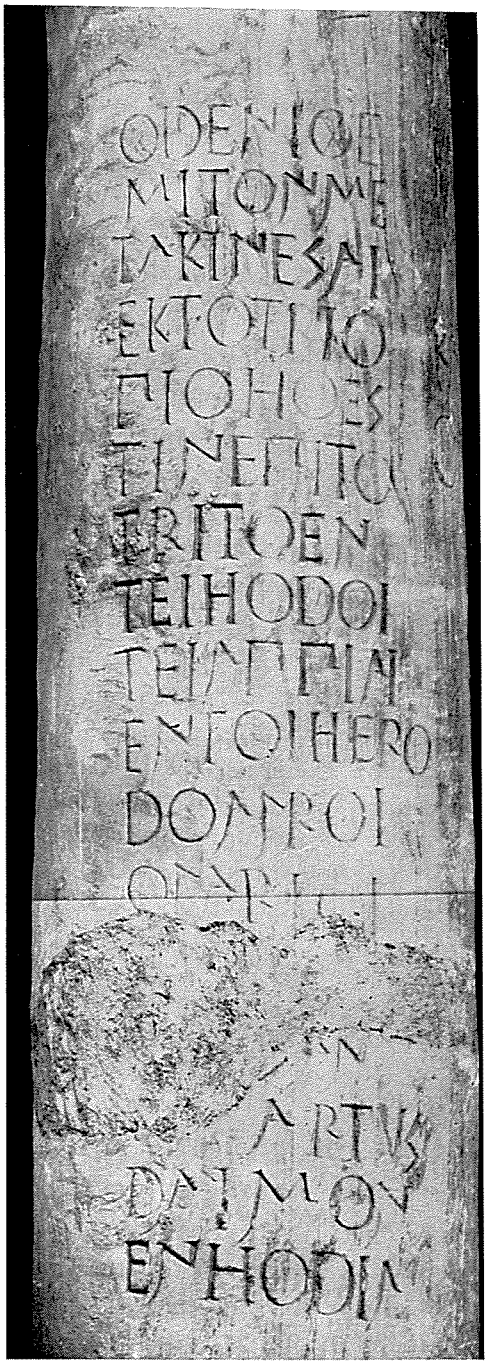


FIG. 66 – ROMA, TRIOPION SULLA VIA APPIA, ORA A NAPOLI NEL MUSEO NAZIONALE: PARTE INFERIORE DI UNA DELLE DUE COLONNE CONTENENTI L'ἀρά (POCO DOPO IL 160 O IL 161 D. CR.)

Le due belle colonne marmoree potevano suscitare gli appetiti di qualche male intenzionato. Erode previene il crimine con un salutare avvertimento: le colonne sono sacre di due dèe, la Madre e la Figlia, che hanno strette relazioni col mondo sotterraneo, e poste sotto la garanzia di Enodia, epiteto — in questo caso — di Ecate infernale. Chi avrebbe osato rendersi nemiche tre così potenti divinità? (1) Si noti infine che la duplicazione del medesimo testo rispettivamente sulle due colonne poteva, sì, essere stata suggerita da un'esigenza di simmetria, ma esprimeva anche il desiderio di dare in questo modo forza maggiore alla temibile ἀρά. (2)

Vengo ora alle ἀραί di cui si rendevano iniziatori i ministri del culto. Sorvolando su quelle, abbastanza numerose, che venivano incastonate nelle leggi sacre e che miravano a tutelare il patrimonio materiale e spirituale dei rispettivi santuari, vorrei riportare qui per intero il testo di un'ἀρά che i

(1) Quasi contemporanee alle epigrafi di Erode sono due interessanti ἀραί sepolcrali rinvenute nell'Attica (*IG*, II/III² 13209–13210), con le quali si consacra il monumento funerario agli dèi inferi e si esprimono contro l'eventuale violatore gravi minacce: di non poter camminare sulla terra e navigare sul mare (μὴ γῆ βατή, μὴ θάλασσα πλωτή), di essere « sradicato » con tutta la sua stirpe (ἐκριζωθήσεται παγγενεί), di divenire preda di malattie, fra cui la lebbra (ἐλέφας).

(2) Cfr. R. VALLOIS, in *Bull. Corr. Hell.*, 38 (1914), p. 271. Vedi anche sotto, pp. 236, 238.

sacerdoti e le sacerdotesse di Delo pronunciavano, circa la metà del III secolo av. Cr., per impedire il ratto degli schiavi e di altri beni dalle sacre proprietà di Apollo.

L'ἀρά di cui parlo è incisa due volte, rispettivamente sulle due facce di una stele scoperta nel 1911 a Sud–Ovest del teatro. Trascrivo il testo della faccia *A*, che differisce soltanto nella distribuzione delle righe da quello della faccia *B*: (1)

[τ]άδε ἐπεύχονται ἱερεῖς τε καὶ
ἱέρειαι κατὰ τὰ πάτρια· ὅστις ἐ-
γ Δήλου ἀνδράποδον ἐξάγει εἴ-
τε ἄκον εἴτε ἑκὸν ἢ ἐκ τῶν τε-
μενῶν τῶν ἱερῶν τῶν τοῦ θεοῦ
ἐπὶ βλάβηι τοῦ δεσπότου, ἐξώ-
λη εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ γένος
καὶ οἰκησιν τὴν ἐκείνου, καὶ ὅστι[ς]
συνειδὼς μὴ δηλώσει ἐν τοῖς ἀσ-
τυνόμοις, τοῖς αὐτοῖς ἔνοχος ἔσ-
τω, καὶ εἴ τίς τι ἄλλο ἐγ Δήλου βιά[ζοι]-
το παρὰ τὰ πάτρια τῶν Δηλίων, ἐξώλ[η]
εἶναι αὐτὸν καὶ οἰκησιν τὴν ἐκείνο[υ].
ἀστυνόμοι ἐπεμελήθησαν Σ[α]ρπη-
δὼν Καρνε⟨ί⟩ου, Ὀνησιγένης Θέμωνο[ς],
Ἀρίγνωτος.

« Queste cose imprecano i sacerdoti e le sacerdotesse secondo le norme avite: ' Chiunque porti via da Delo uno schiavo, o nolente o consenziente, oppure dalle proprietà sacre del dio, a danno del padrone, vadano in rovina egli e la sua stirpe e la sua casa; e chi, consapevole, non denuncerà agli *astynòmoi*, sia legato alla stessa sorte; e se alcuno asporti con la violenza qualche altra cosa da Delo contro le norme avite dei Delî, vadano in rovina egli e la casa sua.' Curarono (l'erezione della stele) gli *astynòmoi* Sarpedon figlio di Karneios, Onesigenes figlio di Themon, Arignotos ». (2)

L'iniziativa di rizzare la stele nel santuario di Delo viene presa dagli ἀστυνόμοι, praticamente ufficiali di polizia addetti alla protezione degli abitanti e dei loro averi. Essi compaiono qui in numero di tre, numero che

(1) *IG*, XI 4, 1296; R. Vallois, *op. cit.*, pp. 250–271.
(2) Al Καρνέου della l. 15 nell'altro esemplare corrisponde, giustamente, Καρνείου.

ricorre anche altrove. [1] Il testo dell'ἀρά è però pronunciato dai sacerdoti e dalle sacerdotesse e certamente venne formulato da essi, o almeno anche da essi, in pieno accordo con gli *astynòmoi*.[2] L'azione dell'ἀρά si esprime col verbo ἐπεύχονται (l. 1), avente in questo caso il valore non di preghiera ma d'imprecazione. Il rito è solenne, come risulta dall'esserne partecipi tutti i sacerdoti e le sacerdotesse di Delo, e la solennità trova giustificazione nella gravità del reato che si vuol prevenire. Si tratta infatti vuoi di opporsi al ratto degli schiavi dall'isola sacra e dalle sacre proprietà che altrove (per esempio, a Rheneia ed a Mykonos) appartenevano ad Apollo, vuoi d'impedire la sottrazione violenta di qualsiasi altra cosa da Delo e forse anche da quelle altre proprietà. Il ratto degli schiavi veniva considerato un crimine molto grave, perseguito — ad Atene — da un'azione giudiziaria pubblica (ἀνδραποδισμοῦ γραφή); nel nostro caso poi, trattandosi di proprietà sacre, esso acquistava peso maggiore e carattere d'empietà. Lo stesso dicasi per la sottrazione violenta di altri beni. Quanto poi al padrone del quale si parla alla l. 6, esso dovrà intendersi come colui che gestiva una singola proprietà del dio. Sarà infine opportuno rilevare che il testo è ripetuto due volte, rispettivamente sulle due facce della stele. Ciò dipende, con grande probabilità, dal desiderio di conferire all'ἀρά una forza maggiore. [3]

Alla temibile arma dell'ἀρά ricorrevano non soltanto i pagani. Anche gli Ebrei, e poi i Cristiani, ne fecero uso.

Voglio qui riportare, come esempio di ἀρά ebraica, un'epigrafe che appartiene all'isoletta di Rheneia, vicinissima a Delo e da un certo momento in poi sua necropoli; [4] epigrafe che fu scritta, come sembra, nella seconda metà del II secolo av. Cr.

Si tratta di una stele, oggi conservata nel Museo di Bucarest, la quale presenta sulle due facce il medesimo testo. Al di sopra del testo sono rappresentate a rilievo, sempre sulle due facce, due mani alzate. In basso è la sporgenza destinata ad assicurare la stele alla terra o all'apposito sostegno. Il testo della faccia meglio conservata è il seguente (*fig. 67*): [5]

ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν Θεὸν τὸν
ὕψιστον τὸν κύριον τῶν πνευμάτων
καὶ πάσης σαρκὸς ἐπὶ τοὺς δόλωι φονεύ-

(1) Cfr. R. Vallois, *op. cit.*, p. 252.
(2) Per un altro ricordo di ἀρά a Delo, cfr. *IG*, XI 1297.
(3) V. sopra, p. 234; sotto, p. 238.
(4) Per Rheneia necropoli di Delo, cfr. vol. III, pp. 152 e nota 3, 169 s., 197.
(5) A. Wilhelm, in *Jahreshefte Öst. Inst.*, 4 (1901), coll. 9–14, fig. 3 (*Beiblatt*); W. Dittenberger, *Syll.*[3], n. 1181; *I. Délos*, 2532 I A; M.-Th. Couilloud, *Explor. archéol. de Délos*, XXX (*Les monuments funéraires de Rhénée*), Paris 1974, pp. 214 s., n. 485 II A.

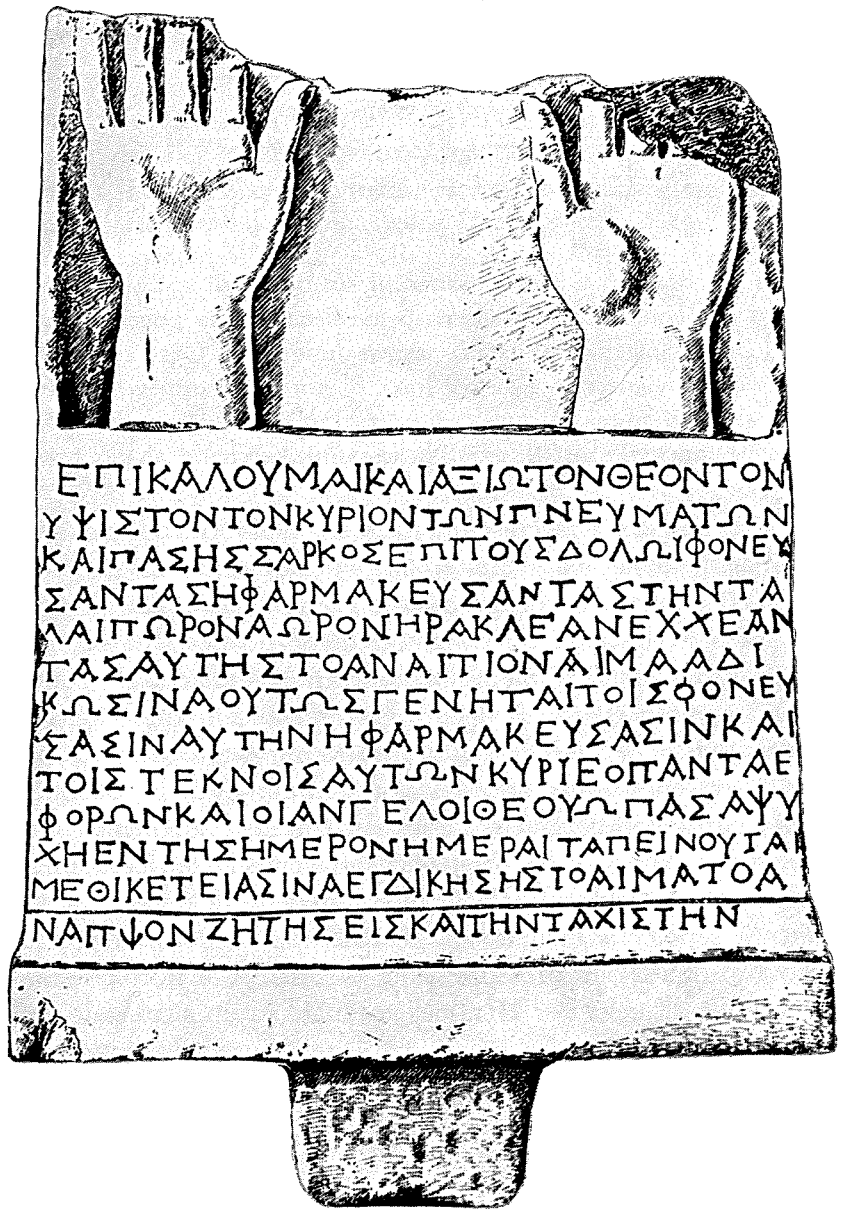


FIG. 67 – RHENEIA, ORA A BUCAREST NEL MUSEO: STELE CON ἀρά PER LA FANCIULLA EBREA HERAKLEA (SECONDA METÀ DEL II SECOLO AV. CR.)
(da *Jahreshefte Öst. Inst.*, 4, 1901, col. 13, fig. 3: *Beiblatt*)

σαντας ἢ φαρμακεύσαντας τὴν τα-
λαίπορον ἄωρον Ἡράκλεαν ἐχχέαν-
τας αὐτῆς τὸ ἀναίτιον αἷμα ἀδί-
κως· ἵνα οὕτως γένηται τοῖς φονεύ-

σασιν αὐτὴν ἢ φαρμακεύσασιν καὶ
τοῖς τέκνοις αὐτῶν. Κύριε ὁ πάντα ἐ-
φορῶν καὶ οἱ ἄνγελοι Θεοῦ ᾧ πᾶσα ψυ-
χὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦται
μεθ' ἱκετείας, ἵνα ἐγδικήσῃς τὸ αἷμα τὸ ἀ-
ναίτιον, ζητήσεις καὶ τὴν ταχίστην.

« Invoco e scongiuro il Dio altissimo, il signore degli spiriti e di ogni carne, contro coloro che con inganno uccisero o avvelenarono la povera immatura Heraklea, versando ingiustamente il suo sangue innocente. Così avvenga a coloro che l'uccisero o l'avvelenarono e ai figli loro. Signore che tutto vedi, e (voi) angeli di Dio, al quale ogni anima in questo giorno supplicando si umilia, possa tu vendicare il sangue innocente; e (li, cioè gli assassini) cercherai al più presto ».

L'efficacia dell'ἀρά è accresciuta qui sia dalla ripetizione del testo [1] sia dall'immagine delle mani alzate, motivo notissimo di deprecazione e di augurio. [2] Il crimine, in questo caso, è già avvenuto: una giovane donna è stata uccisa o avvelenata, e i congiunti invocano per i colpevoli e per i loro figli analoga vendetta. Siamo in ambiente giudaico. Il « Signore » è infatti il Dio sommo ed unico degli Ebrei, gli angeli sono esseri familiari ai lettori dell'*Antico Testamento*, [3] il giorno in cui « ogni anima supplicando si umilia » è, evidentemente, uno dei giorni in cui gli Ebrei offrono al loro Dio digiuni e particolari preghiere. La presenza di Ebrei a Rheneia non suscita meraviglia, quando si pensi che altre fonti l'attestano nella vicinissima Delo. [4]

Della infelice Heraklea Adolf Wilhelm credette di poter indicare anche il monumento sepolcrale in una stele di Rheneia, oggi conservata ad Atene nel Museo Nazionale; ma probabilmente a torto. [5] Si noti poi che un'ἀρά del tutto analoga a quella per Heraklea compare in un'altra stele, anch'essa senza dubbio di Rheneia, che ora si trova nel Museo Epigrafico di Atene. La vittima è, qui, una Μαρθίνη, donna il cui nome sembra di origine siriaca. [6]

(1) V. sopra, pp. 234, 236.

(2) Cfr. vol. III, p. 166 e nota 2.

(3) Per gli angeli, v. sotto, pp. 369 s.

(4) I *Macc.*, 15, 23; FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant. Iud.*, 14, 213 e 231 s.

(5) A. WILHELM, *op. cit.*, coll. 14 s. Egli richiama l'attenzione sulla stele *CIG*, II *Add.*, 2322 *b* 69 (= M.-TH. COUILLOUD, *op. cit.*, n. 154, tav. 36); ma, come la Couilloud giustamente osserva, il nome Ἡράκλητα (*sic*) è troppo comune perché si possano identificare i due personaggi. Per parte mia, aggiungo che la stele del Museo di Atene offre lettere di età, a quanto sembra, un po' più recente e un rilievo molto disadatto alla figura di una fanciulla ebrea tragicamente morta.

(6) *I. Délos*, 2532 II; M.-TH. COUILLOUD, *op. cit.*, n. 485 I, tav. 84. Anche per Marthine è molto dubbia l'identificazione proposta da A. WILHELM (*op. cit.*, coll. 15 s.) con la defunta Μαρθείνη Εὐτάκτου ricordata in una stele di Mykonos, ora nel Museo di Atene (M.-TH. COUILLOUD, *op. cit.*, n. 313, tav. 61).

Per esempi di ἀραί cristiane, v. sotto, pp. 343 s., 347.

BIBLIOGRAFIA: Escludendo le *defixiones*, che sono in sostanza ἀραί di carattere privato ma con peculiari caratteristiche e possiedono una loro propria bibliografia (di esse tratterò nel prossimo capitolo), non saprei quale altro studio sui testi epigrafici delle ἀραί potrebbe essere citato. Debbo pertanto rimandare agli scritti da me via via ricordati nelle pagine che precedono. Per le ἀραί mitiche, è ancora valida la ben informata monografia di I. TH. KAKRIDIS, *Ἀραί, μυθολογικὴ μελέτη*, ἐν Ἀθήναις 1929.

DEFIXIONES

Le numerosissime epigrafi che gli studiosi sogliono indicare con questo termine latino sono, in ultima analisi, ἀραί di carattere privato. Riservandomi di spiegare fra poco il vero significato della parola *defixio*, dirò sùbito che, pur appartenendo alla categoria delle ἀραί, le defissioni costituiscono una classe a sé, sia per il loro aspetto esteriore (si tratta quasi sempre di tabelle o lamine di piombo) sia anche per il loro contenuto. Le ἀραί si trovano infatti, in generale, a un livello moralmente un po' più alto, in quanto dimostrano sempre — più o meno manifesto — un impulso di giustizia che mira al ristabilimento di un equilibrio già turbato o alla tutela di un diritto eventualmente minacciato da offesa. Nelle defissioni invece il sentimento della giustizia cede quasi sempre a quelli dell'odio e della vendetta. Ciò s'accorda col tipo del materiale abbastanza vile usato per questi documenti e con la posizione sociale generalmente bassa di coloro che li scrivono o, più spesso, li fanno scrivere.

Di solito le defissioni si riferiscono ad un male (vero o presunto) che già è avvenuto; qualche volta però si cerca di prevenire il male scagliando la *defixio* contro coloro che si apprestano a commetterlo.

Ho detto or ora che le defissioni venivano scritte, di regola, su tabelle o lamine di piombo. Qualche volta però si dava la preferenza a figurine umane, parimente di piombo, che intendevano rappresentare gli odiati nemici. Il piombo poi si usava non a caso. Questo metallo infatti aveva caratteristiche molto appropriate al contenuto funesto delle sue epigrafi: notevole pesantezza, gelidità, colore grigio. (1) Inoltre, il piombo offriva anche, quando si trattava di laminette, il vantaggio di poter essere facilmente arrotolato o piegato.

Qualche volta, ma molto raramente, le defissioni ci si presentano su lamine di bronzo, o di stagno, o di oro, oppure su vasi di argilla. (2) In età imperiale romana s'incontrano alcune defissioni anche su gemme. (3)

(1) Cfr. A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Luteciae Parisiorum 1904, pp. XLVII–XLIX. Vedi anche sotto, p. 246 e nota 2: un testo che mette in risalto la pesantezza del piombo. Quanto al colore, si noti che il grigio veniva considerato proprio della morte (ARISTOTELES, presso PLINIUS, *Nat. Hist.*, 11, 274).

(2) Cfr. A. AUDOLLENT, *op. cit.*, pp. XLVII s.

(3) V. sotto, p. 246.

Un'antica « sapienza » regolava la preparazione e la collocazione dei funesti documenti. [1] Interpreti di codesta sapienza erano certi esperti in arti magiche e stregonerie, che spesso avranno anche, dietro adeguato compenso, inciso essi stessi quei testi di morte. È infatti inverosimile che gli autori delle defissioni, persone di livello sociale generalmente basso e perciò non troppo familiari con le lettere dell'alfabeto, abbiano tutti inciso da sé le loro iscrizioni. [2] Almeno nella grandissima maggioranza dei casi, essi saranno stati costretti a ricorrere all'esperto, il quale, oltre a conoscere la tenebrosa materia, sapeva anche maneggiare lo stilo.

I testi di defissione a noi pervenuti sono spesso scritti abbastanza male, con lettere irregolari e senza eccessivo rispetto della ortografia e della sintassi. In altri casi però le iscrizioni sono accurate e grammaticalmente corrette, e per di più dimostrano — talvolta — una grande abilità da parte di chi le incise. Penso, affermando questo, a certe laminette di piombo tutte coperte di lettere minutissime, che noi studiosi non riusciamo a decifrare se non con l'aiuto di una lente a forte ingrandimento o addirittura del microscopio. Senza dubbio ci voleva, per tracciare quei testi, una mano straordinariamente ferma e sicura, la mano di un vero specialista. Una laminetta ateniese databile fra il 360 e il 330 av. Cr. ci ha conservato anzi il nome con cui, almeno nell'Atene dell'epoca, s'indicava un artista del genere: μολυβδοκόπος (= « intagliatore del piombo »). [3]

Testi di defissione sono venuti alla luce in molte località del mondo greco, come anche del mondo romano. Il numero di quelli finora noti è altissimo: si può parlare di varie centinaia. I più antichi risalgono alla seconda metà del VI secolo av. Cr. (alcuni esemplari di Selinunte), [4] i più recenti scendono fino all'età imperiale molto avanzata, in pieno Cristianesimo. Accanto ai testi in greco cominciano, a un certo momento, a comparire i testi in latino, ispirati (non si può dubitarne) dai modelli greci. Quasi

(1) È istruttivo, a questo proposito, un papiro greco magico (K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae magicae*, I, Leipzig–Berlin 1928, pp. 190–193, n. 5, ll. 305–369). Si noti, fra l'altro, che la laminetta plumbea è chiamata qui μολυβοῦν πέταλον (=« foglia di piombo »): p. 190, ll. 305 s.

(2) Si è creduto di poter additare qualche caso in cui i testi sarebbero stati scritti dai loro autori (cfr. A. AUDOLLENT, *op. cit.*, p. XLVII); ma tali casi sono estremamente dubbi. Quanto al livello sociale dei defissori, si possono indicare, ma per eccezione, alcuni uomini non oscuri nella Atene del IV secolo av. Cr. (cfr. A. WILHELM, in *Jahreshefte Öst. Inst.*, 7, 1904, pp. 116–126, e in particolare p. 118).

(3) R. WUENSCH, *IG*, III 3, n. 100 (cfr. A. AUDOLLENT, *loc. cit.*).

(4) Sono tre testi rinvenuti nella necropoli arcaica della località Buffa (A. BRUGNONE, in *Studi di Storia Antica offerti... a Eugenio Manni*, Roma 1976, pp. 68–81, nn. 1–3, tavv. 2–6). Al VI secolo appartengono anche, a mio giudizio, i tre testi usciti dal santuario della dea infera Malophòros (L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, p. 277, n. 38 *a–c*).

sempre poi le defissioni vengono redatte in prosa; molto raramente in forma metrica. (1)

Scopo essenziale di questi documenti era far sì che la persona cui si voleva nuocere fosse paralizzata in ogni manifestazione della vita; che, in altri termini, morisse ancor prima di morire. Il concetto che creature viventi potessero essere trasportate nel regno delle ombre prima della morte naturale era da tempo noto ai Greci, e già nei poemi omerici se ne trovano indizi. (2) Ma nelle defissioni esso acquista un rilievo straordinario.

Per rendere morto un essere vivente, era anzitutto necessario assicurarsi un'apertura verso il mondo infero, un passaggio attraverso il quale i funesti auguri potessero giungere sicuramente nell'oltretomba e imporsi all'attenzione dei suoi abitatori. Era perciò molto importante scegliere bene il luogo in cui deporre le laminette, od eventualmente le figurine. Vi furono, a questo proposito, anche norme precise, stabilite da quella « sapienza » cui dianzi alludevo. (3) Di solito si prediligevano i santuari delle divinità infere, oppure i pozzi che, scendendo nelle profondità della terra, sembravano quasi tramiti fra il mondo dei vivi e quello dei morti; ovvero le sorgenti o i fiumi o le paludi o anche il mare, in quanto attraverso l'acqua si sperava di raggiungere in qualche modo la zona sotterranea; o infine i sepolcri, abitazioni dei trapassati. Fra i sepolcri si sceglievano abitualmente (è ovvio) le tombe in terra, ma talvolta si ricorreva anche alle urne cinerarie. Erano poi prediletti i sepolcri di persone colpite da morte violenta (βιαιοθάνατοι) o prematura (ἄωροι), alle quali si attribuivano anime inquiete, e perciò inclini a tormentare quanti ancora godevano la luce del sole. (4)

Durante gli scavi eseguiti nel sepolcreto ateniese del Ceramico, fu scoperta una tomba databile alla fine del V secolo av. Cr., in cui lo scheletro del defunto dimostrava di essere stato sconvolto. (5) Là dove avrebbero dovuto trovarsi le ossa del bacino, era invece visibile una scatoletta di piombo, quasi un piccolo sarcofago. Questo conteneva una figurina maschile, anch'essa di piombo, con le braccia legate dietro la schiena e un nome di persona (Μνησίμαχος) inciso in lettere minutissime sulla gamba destra. (6) Nella faccia interna del coperchio che chiudeva la scatoletta era stato inciso un testo di defissione, da cui si apprende che Mnesimachos ed altri dei

(1) Cfr., per es., una defissione metrica del III secolo av. Cr. rinvenuta a Cirene (G. PUGLIESE CARRATELLI, in *Annuario Scuola Atene*, 39–40, 1961–1962, pp. 324 s., n. 193, figg. 141–142; e C. GALLAVOTTI, in *Maia*, 15, 1963, pp. 450–454).

(2) Cfr. E. ROHDE, *Psyche*, ed. 9–10, Tübingen 1925, I, pp. 70–72, §§ 65–67.

(3) V. sopra, p. 241.

(4) Cfr. J. TER VRUGHT-LENTZ, *Mors immatura*, Groningen 1960, p. 46.

(5) J. TRUMPF, in *Ath. Mitt.*, 73 (1958), pp. 94–102, Beil. 71–72. Cfr. *SEG*, XXI (1965), 1093.

(6) Per le figurine di questo genere, cfr. CH. DUGAS, in *Bull. Corr. Hell.*, 39 (1915), pp.413–423.

quali si fanno i nomi erano implicati in un processo. Mnesimachos però doveva essere il nemico numero uno. Per essere certo di mandarlo in rovina, l'avversario ne aveva riprodotto l'effigie in miniatura, aveva incluso questa effigie, insieme ai nomi degli altri compari, in una specie di piccolo sarcofago, ed era andato a turbare il riposo di un defunto, perito forse di morte violenta, per deporre in quella tomba l'effigie di un uomo e i nomi di altri che ancora vivevano sulla terra (*figg. 68–69*).

Per tutto il V secolo av. Cr. si ritenne sufficiente allo scopo di far « morire » le persone odiate il semplice collocare le defissioni nei luoghi che fossero in più diretta relazione col mondo infero; poi, a cominciare dal IV secolo av. Cr., si vollero altresì menzionare con precisione le divinità di quel mondo, alle quali s'intendeva di raccomandare l'impresa. Ecco allora comparire i nomi di Ge, di Ecate, di Plutone, di Persefone, delle Erinni e di altri dèi e dèmoni ai quali si attribuiva un più o meno largo potere nel regno delle ombre. Viene spesso ricordato anche Ermete, il dio che i Greci consideravano come ψυχοπομπός, cioè come colui che aveva l'ufficio di scortare le anime nell'al di là. Si aggiungono poi, in alcuni casi, nomi divini appartenenti alla religione egizia che, com'è noto, ebbe a un certo momento larga presa sul mondo greco: i nomi di Iside, di Osiride, di Seth, e via dicendo. Si ricorre qualche volta perfino al dio sommo degli Ebrei, Yahweh.

A tutti codesti esseri divini rivolgono la loro preghiera gli autori delle defissioni. In certi casi, essi la rivolgono anche ai defunti, i quali, avendo assunto una natura demoniaca e abitando comunque nel mondo infero, possono, se vogliono, nuocere ai viventi. I verbi in cui si esprime l'azione del pregare sono sia καλέω o ἐπικαλοῦμαι o κικλήσκω (= « chiamo »), sia ἱκετεύω (= « supplico »), sia ὁρκίζω o ἐνορκίζω o ἐξορκίζω (= « scongiuro »).

Quanto poi ai verbi usati per l'augurio malvagio, essi sono vari e suggeriti da vari concetti. Spesso ricorre il verbo κατέχω (=« tengo sotto », e perciò « opprimo »), rivolto agli dèi o ai dèmoni, i quali pertanto vengono pregati di tenere sotto il proprio dominio gli uomini invisi. Quegli dèi e quei dèmoni vengono perciò chiamati, talora, κάτοχοι. Altre volte il nome della persona odiata è preceduto dal verbo (pronunciato dal defissore) κατατίθημι (o παρακατατίθημι) oppure παραδίδωμι. Nel primo caso, si « consacra » il nemico, s'intende agli dèi infernali; nel secondo, lo si « consegna » ad essi.

Molto frequente è poi l'uso del verbo (sempre pronunciato dal defissore) δέω o καταδέω [1] o συνδέω, con cui il defissore stesso « lega » o « incatena » il suo avversario. Egli intende legarlo o incatenarlo in un duplice senso: incepparlo nei suoi movimenti, e perciò paralizzarlo, ed anche legarlo al

(1) Si trova anche la variante καταδίδημι (o καδδίδημι).

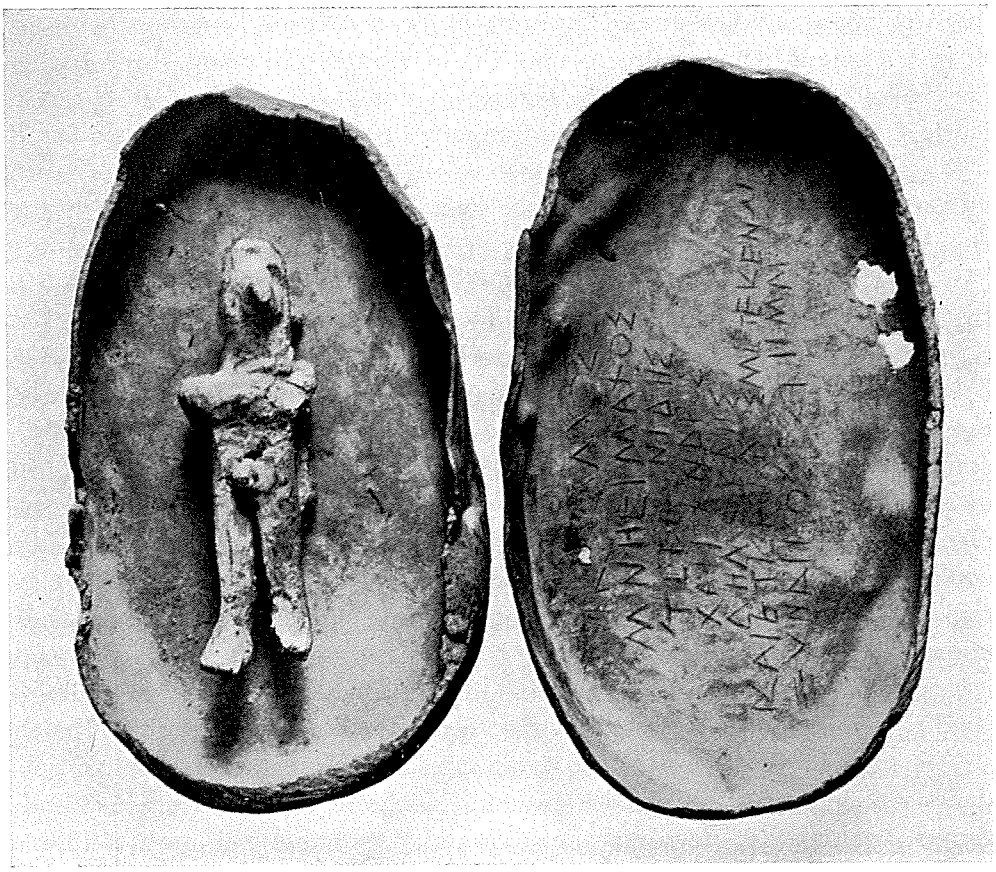


FIG. 68 – ATENE: SCATOLETTA PLUMBEA CON FIGURINA DI MNESIMACHOS E RISPETTIVA *defixio* (FINE DEL V SECOLO AV. CR.)

mondo sotterraneo, e perciò lasciarlo in perpetuo dominio delle divinità che su quel mondo regnano implacabili. Il concetto di ' legare ' con l'intento di paralizzare il nemico venne espresso, come si è visto, in maniera molto realistica nel caso dianzi descritto di Mnesimachos, la cui figurina presenta appunto le braccia legate dietro la schiena. Dal verbo καταδέω i testi stessi prendono talvolta il nome di καταδέσεις o κατάδεσμοι.

Si trova spesso anche il verbo καταγράφω, col nome in accusativo della persona odiata. Talvolta poi il verbo è precisato dalla preposizione πρός, cui segue il nome della o delle divinità. Si vuol dire, insomma, che si « scrive » il nome del nemico affidandolo ad una o a più divinità di sotterra. (1)

(1) Ricorrono qualche volta anche i verbi ἀφανίζω (= « rendo invisibile », cioè « annienta »), κατορύσσω (= « seppellisco »), ed altri. Per i verbi della *defixio*, cfr. A. AUDOLLENT, *op. cit.*, pp. LIV–LIX.

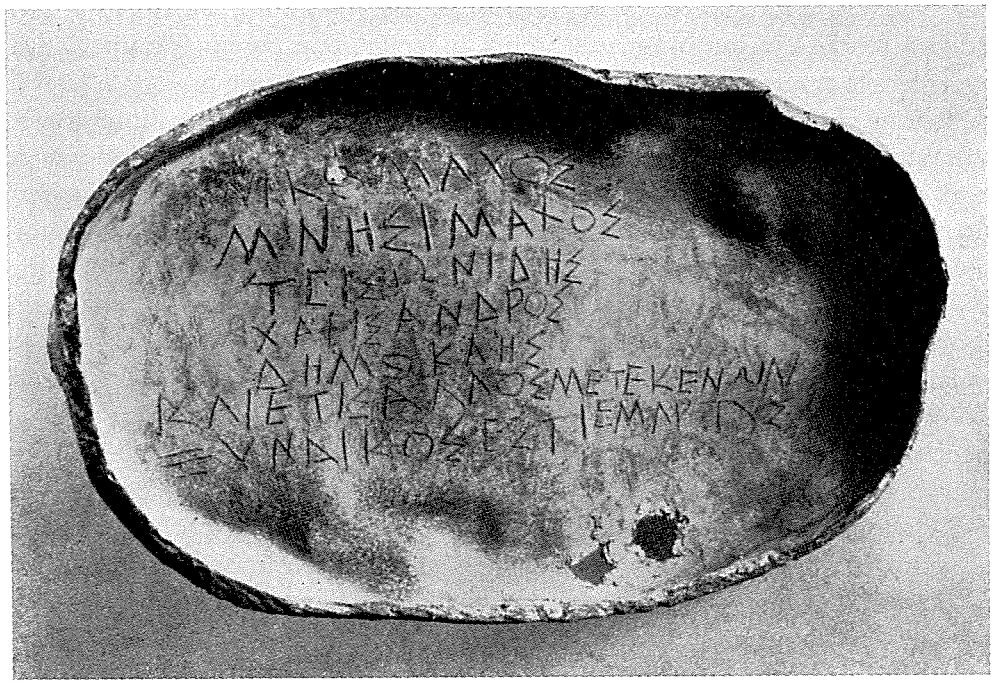


FIG. 69 – ATENE: LA *defixio* DI MNESIMACHOS

Ci sono altresì dei casi in cui il verbo dell'azione manca. Il testo presenta soltanto un nome o una lista di nomi con o senza patronimico, e più spesso col matronimico: [1] ora in accusativo, ora in nominativo. Ma il senso funesto risulta ugualmente, sia dall'oggetto stesso sia dal luogo — collegato al mondo infero — dov'esso fu posto.

Voglio infine richiamare l'attenzione sul verbo latino *defigere*, donde nasce il sostantivo *defixio* che gli studiosi sogliono applicare ai nostri documenti. Quel verbo mette in risalto il concetto di ' inchiodare '; inchiodare — s'intende — i nemici al loro crudele destino. Il concetto è diverso ma, nella sostanza, non dissimile da quello di ' legare '. Per rendere poi più efficacemente l'idea dell' ' inchiodare ', molte volte le laminette iscritte venivano trapassate da un chiodo.

Trafiggere le laminette, legare o mutilare le figurine dei nemici, erano buoni sistemi per accrescere la potenza dei malevoli auguri. V'erano però anche altri modi: intercalare ad essi parole o simboli magici, scrivere righe

(1) L'uso del matronimico è frequente nelle iscrizioni di carattere magico (v. sotto, p. 280 e nota 3). Esso trova riscontro anche in epigrafi sepolcrali giudaiche e cristiane, specialmente d'Egitto (cfr. L. JALABERT - R. MOUTERDE, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, col. 637 [a. 1926]).

alla rovescia, confondere lettere, mescolare greco e latino. Tutto ciò contribuiva a rendere misteriosamente oscura un'epigrafe, e perciò (s'immaginava) a conferirle maggior efficacia. Nei rari casi poi in cui, come ho detto, testi di defissione venivano incisi sulle gemme, [1] esisteva probabilmente l'intento non soltanto di portare l'oggetto sempre con sé, sulla propria persona, rinnovando così di continuo il funesto augurio, ma anche di mettere a profitto la virtù profilattica che alla gemma si attribuiva. Accade, inoltre, che l'epigrafe deleteria sia accompagnata — sulla gemma — da immagini apotropaiche.

Le cause che davano origine ai testi di defissione erano naturalmente molto varie, tanto varie quanto vari sono i casi spiacevoli della vita e gl'impulsi di odio ch'essi provocano negli animi. Fra le cause più comuni si possono citare l'inimicizia in processi giudiziari (un motivo di questo genere ispirò, come ho detto, la defissione di Mnesimachos ateniese), l'ira contro i ladri, la gelosia in amore, la rivalità contro coloro che prendevano parte alle medesime gare. Al tristo desiderio di sfogare la propria acredine si aggiungeva poi l'intenzione di giovare a se stessi. Rovinare la parte avversa in giudizio significava infatti riuscire vincitori nella lite, mandare alla malora il ladro poteva equivalere a recuperare la refurtiva, annientare il rivale in amore era forse una via per rientrare nelle grazie della donna amata, mettere fuori combattimento gli avversari nel circo o nell'anfiteatro significava conseguire la palma della vittoria.

A volte la defissione riguarda una persona singola, a volte invece più persone. In alcuni casi la maledizione viene scagliata contro l'intera persona del nemico, in altri invece contro determinate parti del suo corpo. Quando si tratta di processi, si prende naturalmente di mira soprattutto la lingua dell'avversario e dei rispettivi testimoni, col desiderio ch'essa venga fermata da subitanea paralisi. In una laminetta rinvenuta al Pireo e databile tra la fine del IV e l'inizio del III secolo av. Cr. si augura che la lingua diventi piombo, cioè così pesante da impedire la parola, e che, per di più, venga trafitta dalla divinità infernale (Ecate od Ermete). [2] Le figurine poi dànno talvolta, come ho detto, maggiore concretezza agli auguri, rappresentando varie parti del corpo mutilate o deformate. Certe volte la defissione riguarda invece, astrattamente, l'attività del nemico, il suo lavoro

(1) Di un interessante esempio di defissione su di un diaspro rosso mi propongo di parlare in séguito (v. sotto, p. 281).

(2) W. DITTENBERGER, *Syll.*[3], n. 1175, ll. 6–8: ἡ γλῶσσα αὐτοῦ | μόλυβδος γένοιτο, καὶ κέντ|[η]σον αὐτοῦ τὴν γλῶσσαν (= « ... la lingua sua diventi piombo, e trafiggi la lingua sua »). Alle ll. 20–22, non solo la lingua ma anche tutta la persona (ψυχή) dovrebbero trasformarsi in piombo, e alle ll. 24 s. lingua e persona dovrebbero essere trafitte. Per l'uso in questo senso di ψυχή, cfr. sotto, pp. 276, 404.

dal quale egli ricava il pane quotidiano. È infine interessante rilevare che, quando si tratta di defissione contro rivali nelle gare equestri, anche i poveri cavalli, ricordati ciascuno col suo nome, vengono compresi nella maledizione. (1)

Il nome di colui che prende l'iniziativa della defissione, o scrivendone egli stesso il testo o — come per lo più accadeva — facendolo scrivere da altri, viene di regola, per ovvie ragioni, taciuto. Sono rari i casi nei quali esso ricorre. Fra questi hanno particolare interesse, anche per altri motivi, certe singolari defissioni di Cnido, databili fra il II e il I secolo av. Cr., delle quali mi riservo di parlare alla fine. (2) Il nome del defissore compare anche in un cospicuo gruppo di defissioni giudiziarie di età più recente (III secolo d. Cr.) rinvenute a Kurion nell'isola di Cipro. (3)

Dalla grande massa dei testi di defissione a noi pervenuti scelgo ora sei esempi: uno ateniese del V secolo av. Cr., uno forse euboico del IV, uno siciliano del I; e, per l'età imperiale, uno romano databile tra la fine del II e la metà del III secolo d. Cr., uno di provenienza ignota, oggi conservato nel Museo Archeologico di Costantinopoli e appartenente alla fine del III o all'inizio del IV secolo. Aggiungo come ultimo uno dei caratteristici esempi di Cnido, scritto ancora nell'età ellenistica. Tutti questi testi si trovano su laminette plumbee, meno il secondo, inciso in una figurina, ugualmente di piombo.

Il primo esemplare fu rinvenuto ad Atene, in una tomba del sepolcreto del Ceramico. (4) È una laminetta di piombo databile alla seconda metà del V secolo av. Cr. Le lettere, assai minute (alte circa 4 millimetri), sono scritte in direzione progressiva, ma la lettura si fa da destra verso sinistra; probabilmente per aggiungere, come ho spiegato, una nota di misteriosa oscurità: (5)

Λυσανίας ἐκ τῶ ἀργυ-
ροκοπίω φυσετὲς
καὶ αὐτὸς καὶ ἓ γυνὲ καὶ
τὰ χρέματα καὶ hότι ἐργά-

(1) Di particolare interesse a questo proposito è una defissione del II secolo d. Cr. trovata a Susa (antica *Hadrumetum*) in Tunisia (A. GRENIER, in *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 25, 1905, pp. 55–61, tav. 3).

(2) V. sotto, pp. 255–257.

(3) T. B. MITFORD, *The Inscriptions of Kourion*, Philadelphia 1971, nn. 127–142 (= A. AUDOLLENT, *op. cit.*, nn. 22–37).

(4) W. PEEK, *Kerameikos: Ergebnisse der Ausgrabungen*, III (*Inschriften, Ostraka, Fluchtafeln*), Berlin 1941, pp. 89 s., n. 1, tav. 23, n. 4.

(5) V. sopra, pp. 245 s.

ζεται καὶ τὰ χρε̄́ματα
καὶ χε̃ρες καὶ πόδε[ς] κα[ὶ νο̃]ς,
κεφαλέ, ῥὶν ἀνθεμ· · ·ν·
γε̃ς hιερα̃ς.

« Lysanias, soffiatore nella zecca, e lui e la moglie e le sostanze e ciò che lavora e le sostanze e le mani e i piedi e la mente, la testa, il naso ... della sacra terra ».

Riproduco il testo quale fu dato dal suo editore, Werner Peek. La lettura della penultima riga, molto consumata nella sua parte finale, resta incerta, e per conseguenza non si riesce a capire quale sia il legame fra questa riga e l'ultima, che pur si legge chiaramente. Ad ogni modo ce n'è abbastanza per comprendere il senso generale del documento. Lysanias è un operaio della zecca ateniese, la cui mansione, espressa dal raro termine φυσητής, è quella — piuttosto faticosa — di soffiare; di soffiare, cioè, sul fuoco che arde sotto i crogiuoli del prezioso metallo. L'autore della defissione maledice lui, sua moglie, le sue sostanze, il suo lavoro, le parti del suo corpo. Alla l. 5 il χρε̄́ματα, che sarebbe una ripetizione rispetto all'identica parola della riga precedente, è stato corretto da alcuni studiosi in ⟨χ⟩ρε̄́ματα (= « discorsi »), pensando ad altri testi del medesimo genere in cui si augura ai nemici la paralisi della favella; ma si tratta soltanto di una ipotesi. Interessante è poi l'integrazione κα[ὶ νο̃]ς della riga seguente: integrazione sicura, perché anche altri testi di defissione ricordano la mente (νοῦς) dopo le mani ed i piedi. L'ultima riga allude alla terra, e sebbene, come ho detto, il filo della sintassi non appaia evidente, è chiaro che appunto nella terra dovrebbe, secondo l'augurio, scendere Lysanias e rimanervi per sempre.

La nostra laminetta era più che sufficiente per mandare in rovina l'infelice operaio, ma i suoi avversari, non ancora paghi, vollero iscriverne per lui una seconda. Anch'essa fu rinvenuta nei medesimi scavi del Ceramico. (1) L'epigrafe, incisa (così sembra) dalla medesima mano, è, qui, in direzione progressiva e, alle ll. 3 s., presenta il verbo [κα|τα]δέω, ispirato dal concetto di ' legare ' e comune, come ho spiegato, a tanti altri documenti di questo genere.

Il secondo testo di defissione che voglio riportare è del IV secolo, inciso a lettere minutissime (alte circa 3 millimetri) in una figurina di piombo, molto schiacciata, e mutila (certo non senza una precisa, maligna intenzione) delle gambe e delle braccia. Questo piccolo cimelio sembra provenire dall'isola di Eubea, e oggi si trova a Parigi, nel Cabinet des Médailles. (2)

(1) W. Peek, *op. cit.*, pp. 90 s., n. 2.
(2) L. Robert, *Collection Froehner, I. Inscriptions grecques*, Paris 1936, pp. 17 s., n. 13, tav. 8.

Il testo comprende due iscrizioni, delle quali la prima ha inizio nel braccio destro e si estende alla parte superiore del corpo, la seconda invece nella gamba destra donde si estende alla parte inferiore:

a)
καταγράφω Εἰσιάδα τὴν
Ἀτοκλέας πρὸς τὸν
Ἑρμῆ τὸν κά-
τοχον· κά-
τεχε αὐτ-
ἠ⟨ν⟩ παρὰ σα-
⟨υ⟩τόν.

b)
καταδεσμεύω
Εἰσιάδα
πρὸς
τὸν Ἑρ-
μῆ τὸν κά-
τοχον·
[χ]ῆρες,
πόδες, Εἰσιάδα, σ-
ῶμα
ὅλον.

a) « Iscrivo Isiàs figlia di Atoklea ad Ermete κάτοχος. Tienla sotto, presso di te ».
b) « Incateno Isiàs ad Ermete κάτοχος: mani, piedi, Isiàs, il corpo tutto ». (1)

L'ignoranza di chi scrive è pari all'odio ch'egli nutre in sé. Nella figurina egli vedeva la donna detestata e perciò, volutamente, mutilò la figura delle gambe e delle braccia, intendendo che ciò avvenisse anche sulla persona stessa. Le due epigrafi presentano, rispettivamente, i due verbi καταγράφειν e καταδεσμεύειν. Il primo è, come ho detto, comunissimo nelle iscrizioni di questo genere; il secondo, invece, del tutto eccezionale. Quanto al senso, però, esso rientra nella normalità, in quanto equivale all'ovvio καταδεῖν. (2) La rovina della nemica Isiàs viene affidata a Ermete κάτοχος, al dio sotterraneo che ha la facoltà di « tenere sotto » le persone odiate. E torna bene, qui, che l'epiteto del nume abbia riscontro nel verbo κατέχειν e venga spiegato con la preghiera « Tienla sotto, presso di te ». Si osservi poi che il nome di Isiàs è precisato non già dal patronimico ma dal matronimico.

(1) Alle ll. 6 s., il testo dà σαντον, corretto giustamente in σα⟨υ⟩τὸν da L. Robert.
(2) Cfr. HESYCHIUS, s. v. *κατέδησα· κατεδέσμευσα.*

Come terzo esempio desidero ricordare una laminetta di piombo iscritta, che fu trovata — insieme con altre analoghe laminette — nel santuario delle divinità infere a Morgantina in Sicilia (*fig. 70*). [1] L'epigrafe, perfettamente conservata, è databile al I secolo av. Cr:

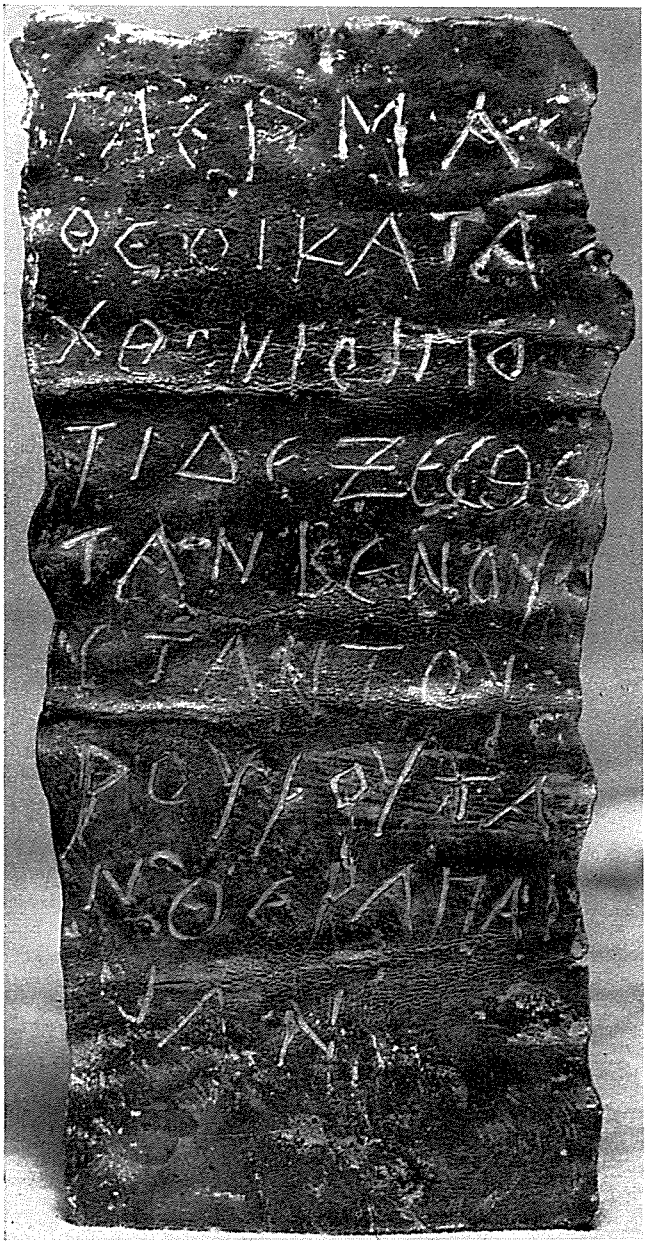


FIG. 70 – MORGANTINA (SICILIA): *defixio* DELLA SERVA *Venusta* (*I* SECOLO AV. CR.)

Γᾶ, Ἑρμᾶ,
θεοὶ κατα-
χθόνιοι, πο-
τιδέξεσθε
τὰν Βενού-
σταν τοῦ
Ῥούφου, τὰ-
ν θεράπαι-
ναν.

« Ge, Ermete, dèi inferi, accogliete Venusta figlia di Rufo, la serva ».

Scritta in una località dorica della Sicilia, l'epigrafe è, naturalmente, redatta in dialetto dorico. Dopo Ge ed Ermete, vengono ricordati in genere gli altri dèi del mondo infero, e a tutti si rivolge la preghiera di accogliere nel proprio regno la donna che l'epigrafe ricorda. Il verbo ποτιδέχεσθαι (= προσδέχεσθαι) si trova soltanto nei testi di Morgantina,

(1) R. STILLWELL, in *Amer. Journ. Arch.*, 67 (1963), p. 165, tav. 35, fig. 9.

accanto alla variante παραδέχεσθαι. Questa singolarità indusse uno studioso americano, Ned Nabers, a pensare che quei testi fossero — ad eccezione di uno in cui compare un verbo diverso (ἀπάγειν) — non già defissioni ma pie preghiere rivolte agli dèi sotterranei a favore di defunti scesi nel loro regno. (1) Il verbo ποτιδέχεσθαι o παραδέχεσθαι sembrava infatti al Nabers troppo dolce (« mild ») per una defissione. Egli però non pensava, forse, che la preghiera rivolta alle divinità infere di « ricevere » un tale equivaleva ad augurare la morte di costui: il che, francamente, non è un dolce augurio. (2)

La donna raccomandata in questo caso agli dèi dell'oltretomba è una serva. Essa porta il grazioso nome latino di *Venusta* ed è figlia di un uomo che ha egli pure un nome latino (*Rufus*). È anche possibile, ma — a mio giudizio — meno probabile, considerare *Rufus* come il padrone di *Venusta* intendendo τοῦ Ῥούφου τὰν θεράπαιναν (= « di Rufo la serva »). Si tratta, in ogni modo, di una persona abbastanza odiata, perché un altro esemplare del medesimo testo fu deposto nel medesimo santuario di Morgantina. Si voleva evidentemente assicurarsi che l'augurio di morte non cadesse nel nulla.

Scendendo nell'età imperiale, non voglio passare sotto silenzio una defissione greca di Roma, che è certamente una delle più singolari e interessanti di quante finora siano tornate in luce. Questo testo, pubblicato per la prima volta da me parecchi anni fa, è stato successivamente oggetto di un mio nuovo e accurato studio. (3) La laminetta di cui parlo fu rinvenuta nella zona del sepolcreto presso la Porta Ardeatina ed oggi è conservata nei Musei Capitolini. In una superficie assai breve (larghezza cm. 10,4; altezza cm. 3,5–4), essa presenta ben 25 righe di scrittura minutissima (lettere alte fra uno e quattro millimetri) disposta su due colonne. Ripiegata in due nel senso della larghezza, la nostra laminetta era stata anticamente deposta in una tomba di quel sepolcreto. Il testo, databile tra la fine del II e la metà del III secolo d. Cr., suona così (*fig. 71*):

κατάσχες Ἀρτεμίδω-
ρον τὸν ἰατρὸν τὸν
Ἀρτεμιδώρου υἱὸν τὸν

(1) N. NABERS, *ibid.*, 70 (1966), pp. 67 s.

(2) A infirmare la ipotesi del Nabers basterebbe la presenza nel medesimo santuario di una analoga e coeva laminetta plumbea in cui il Nabers stesso è costretto a riconoscere un testo di defissione. D'altra parte si noti che, se i testi di Morgantina fossero davvero pie preghiere rivolte agli dèi inferi per uomini defunti, non mancherebbe forse la raccomandazione agli dèi di ricevere quelle anime con benevolenza (cfr., ad es., EURIPIDES, *Alc.*, 743 s.: πρόφρων σὲ χθόνιός θ' Ἑρμῆς | Ἄιδης τε δέχοιτ' « ... ti accolga benevolo Ermete infero ed Ade »).

(3) M. GUARDUCCI, in *Bull. Comun.*, 74 (1951–1952), pp. 57–70; ID., in *Rend. Lincei*, 1969, pp. 275–283.

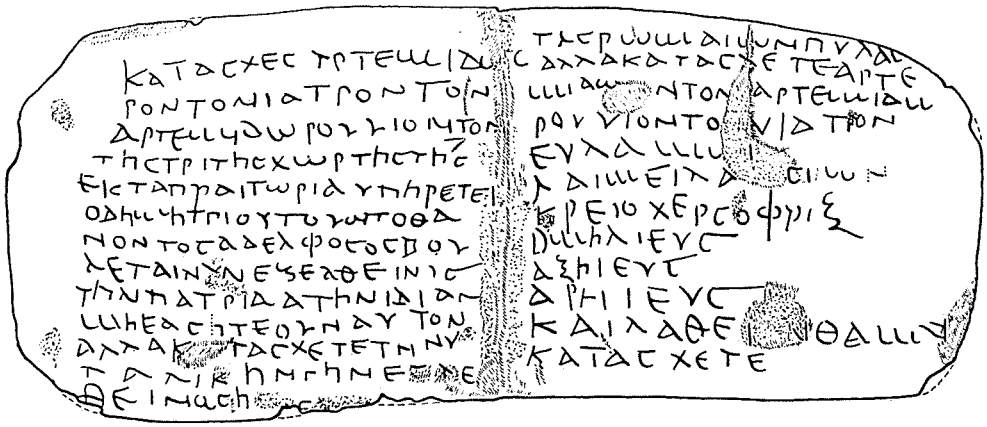


FIG. 71 – ROMA: *defixio* DEL MEDICO ARTEMIDOROS (FINE DEL II – METÀ DEL III SECOLO D. CR.)

τῆς τρίτης χώρτης τῆς
εἰς τὰ πραιτώρια. ὑπηρετεῖ
ὁ Δημητρίου τοῦ ἀποθα-
νόντος ἀδελφός, ὃς βού-
λεται νῦν ἐξελθεῖν ἰς
τὴν πατρίδα τὴν ἰδίαν.
μὴ ἐάσητε οὖν αὐτόν,
ἀλλὰ κ[α]τάσχετε τὴν Ἰ-
ταλικὴν γῆν, ἔτ[ι] δ'ἐ[ν]-
θεινώση[τ]ε
τὰς Ῥωμαίων πύλας.
ἀλλὰ κατάσχετε Ἀρτε-
μίδω[ρο]ν τὸν Ἀρτεμιδώ-
ρου υἱὸν τὸν ἰατρόν.
Εὐλάμων
Λαιμειλα·σιων
Κρεισχερσοφριξ
Ομηλιεύς
Αξηιεύς
Αρηιεύς
καὶ Λᾶθε κ[αὶ] Θαμ[– –]
κατάσχετε.

« Opprimi Artemidoros il medico, il figlio di Artemidoros, quello della terza coorte nel pretorio. Compie l'azione il fratello del morto Demetrios, il quale vuole

ora partire verso la patria sua. Non lasciate dunque lui (il medico), ma opprimete (anche) la terra italica; e per di più insabbiate la città dei Romani. Ma opprimete Artemidoros, il figlio di Artemidoros, il medico. Eulamon, Laimeila[·]sion, Kreiochersophrix, Omelieus, Axeieus, Areieus e Lathos e Tham– –, opprimete ». (1)

La defissione è voluta, come si vede, da un ignoto che aveva perduto a Roma un fratello di nome Demetrios. Esacerbato dal dolore, egli sta per tornare in patria, ma prima di andarsene depone una funesta laminetta di piombo in una tomba presso la Porta Ardeatina, probabilmente la tomba stessa in cui giacciono le spoglie del fratello. Vittima designata della maledizione è un medico della terza coorte pretoria, un certo Artemidoros figlio di un omonimo padre (ll. 1–3, 15–17), al quale — come sembra — l'ignoto defissore addebita la morte del fratello. La preghiera si rivolge a otto dèmoni tenebrosi (notevole, fra gli altri, Λᾶθος, il dèmone dell'oblìo: l. 24), (2) usando il verbo κατέχειν, erroneamente espresso al singolare nella l. 1 (κατάσχες).

Ma la vera importanza dell'epigrafe consiste nel fatto che l'augurio di « paralisi » viene esteso a tutta la terra italica. In nessun'altra epigrafe di defissione s'incontra, almeno finora, il motivo di una terra intera presa di mira. A questo insolito motivo se ne aggiunge poi un altro del massimo interesse: la maledizione contro Roma. L'augurio malvagio si esprime con le parole « ... e per di più insabbiate le porte dei Romani » (ll. 12–15). L'espressione « porte dei Romani » (Ῥωμαίων πύλαι) sembra equivalere a « città di Roma », ed essere ispirata dall'uso ebraico di considerare per antonomasia le porte di una città come equivalenti alla città stessa. (3) Riferendosi all'ambiente ebraico, si riesce forse anche a comprendere meglio l'augurio d'insabbiamento rivolto a Roma. In Palestina e nel Vicino Oriente un elemento tipico del paesaggio è infatti il monticello (*tel*), formato dalle rovine di una città sepolta e coperto dalla sabbia che il vento, soffiando dal deserto, viene accumulando su di esso. Si vuole dunque probabilmente augurare, nel nostro caso, che Roma cada in rovina e venga sepolta da una coltre funerea di sabbia. Alla luce dell'ebraismo si potrebbe spiegare altresì lo strano ὑπηρετεῖ della l. 5, il quale sembra un calco greco dal verbo ebraico –*ʿābad*–, tra i cui significati è anche quello di essere « ministro » e « mediatore ». In realtà, il defissore può ben essere considerato « mediatore » del morto,

(1) Alle ll. 12 s. avevo letto ἐς ἀε[ί], | θεινώσ̣η[τ]ε. Preferisco ora ἔτ̣[ι] δ̣᾽ ἐ[ν]|θεινώσ̣η[τ]ε. Si potrebbe ammettere anche ἔτ̣[ι] δὲ | θεινώσ̣η[τ]ε.

(2) Λήθη μυχία ricorre in una coeva *defixio* dell'Asia Minore (F. K. Dörner, in *Jahreshefte Öst. Inst.*, 32, 1940, coll. 63–72, *Beiblatt*).

(3) Cfr. *Psalm.*, 86, 2; Ierem., 14, 2; ecc. Vedi anche E. Kart, *Biblisches Reallexikon*, II, Paderborn 1931, s. v. *Tor*, col. 865.

in quanto egli compie per lui l'azione della vendetta. In sostanza, il nostro testo sembra rientrare, almeno indirettamente, in quella corrente di antipatia ebraica contro l'Italia e Roma, che ebbe inizio durante l'età ellenistica, per divenire poi, dopo la distruzione di Gerusalemme (70 d. Cr.), aperta ostilità. (1)

Di circa un secolo più recente (fine del III – inizio del IV secolo d. Cr.) è una laminetta plumbea iscritta proveniente da ignota località ed oggi conservata nel Museo di Costantinopoli. (2) Questa laminetta contiene 19 righe di scrittura corsiva, l'ultima delle quali è incisa a tergo:

'Ιακουβ-ια 'Ια-αι Βολχω-
σηθ 'Ιωρβηθ Νέυθι 'Ιαω
'Ιαη 'Ιωσφη 'Ιωιω 'Αβραω[θ],
ποιήσατε 'Ακείλιον Φαυστεῖνον
καὶ Στέφανον, τοὺς ἀντι-
δίκους μου περὶ τῶν σωμά-
των καὶ περὶ τῶν κτη[μ]-
άτων καὶ περὶ τῶν γραμ-
μάτων καὶ περὶ [ὧ]ν ἄν
μοι ἐνκαλῶσιν, περὶ τού-
των δὲ τ[ῶ]ν πραγμάτων
μήτε φροντίζειν μήτε
μνημονεύειν, καὶ κατα-
ψύξατε αὐτῶν [τὸν] νοῦν, τ-
ὴν ψυχὴν, τ[·]ν [····]-
ν ἀπὸ τῆς σήμ[ερον]
[ἡμ]έρας καὶ τῆς ἄ[ρτι ὥ]-
[ρας] εἰς ἅπαντα [τὸν]
τῆς ζωῆς χρόνον.

« Iakub–ia Ia–ai Bolchoseth Iorbeth Nephthys Iao Iae Iosphe Ioio Abraoth, fate sì che Acilio Faustino e Stephanos, i miei avversari, per quanto riguarda gli schiavi e le sostanze e i documenti (del processo) e ciò che mi contestano, intorno a queste cose non (riescano né a) pensare né a ricordare, e congelate la loro mente, la loro anima, il (?) loro ... , da oggi e da questa ora per tutto il tempo della vita ». (3)

(1) Cfr. H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938 (scritto fondamentale sull'argomento).

(2) P. Moraux, *Une défixion judiciaire au Musée d'Istanbul*, Bruxelles 1960 (= *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, 54, n. 2). Cfr. L. Moretti, in *Riv. Filol.*, 89 (1961), p. 337.

(3) Alle ll. 15 s., il Moreaux supplisce τ[ὸ]ν [θυμὸ]ν.

Si tratta, come si vede, di una defissione di carattere giudiziario. Delle potenze invocate alcune appartengono al mondo egizio, altre al mondo ebraico. Fra le egizie predomina, coi suoi appellativi Βολχωσηθ e 'Ιωρβηθ e 'Ιωιω, Seth, il dio del tuono e della tempesta, signore delle tenebre, il quale, almeno in età imperiale, veniva concepito come una figura a testa d'asino. (1) Accanto a lui è la dea Nephthys (Νέυθι). Fra i nomi di origine ebraica s'intuiscono le variazioni di Yahweh. Altri nomi sono di origine incerta. Tutti questi esseri temibili vengono scomodati a danno di due persone, Acilio Faustino e Stephanos, che hanno avuto il torto di rivendicare a se stessi in giudizio certi schiavi e certe altre sostanze. Colui che ora detiene quei beni si sfoga contro i nemici, augurando loro di perdere mente e ricordo e di rimanere per sempre « congelati » in tutte le loro facoltà intellettive e sensorie. Il verbo di « congelare » (ll. 13 s.: καταψύξατε) rende molto bene il concetto, perfettamente aderente allo scopo della defissione: la paralisi, cioè la scomparsa totale della vita, in creature viventi.

Alla fine, voglio richiamare l'attenzione sopra un gruppo di singolari laminette plumbee che vennero in luce nel secolo scorso nell'àmbito del santuario di Demetra a Cnido e sono oggi conservate a Londra nel Museo Britannico. Si tratta di più di quindici laminette, alcune delle quali iscritte dalle due parti. Esse furono incise nel II o nel I secolo av. Cr. e deposte nel santuario dopo essere state arrotolate o piegate. (2)

Il carattere che distingue le laminette cnidie nel grande numero delle defissioni consiste soprattutto in un senso di più elevata moralità. Gli autori (specialmente donne) di quei testi si ritengono innocenti e, non volendo ricorrere alla giustizia umana, si mettono sotto le ali di quella divina. L'azione si esplica nel « consacrare » (ἀνατιθέναι, o ἀνιεροῦν) il colpevole o i colpevoli agli dèi, e in particolare a Demetra infera, a Persefone e a Plutone, col principale intento di obbligare i rei a confessare il male commesso e a ripararlo. Gli dèi invocati li solleciteranno in questo senso, e soltanto se i colpevoli si mostreranno sordi a quella voce, la punizione cadrà su di loro. A volte gli autori dei testi ignorano i nomi dei colpevoli, ma ciò non di meno si raccomandano con ferma fede ai divini avvocati. Ladri, calunniatori, avve-

(1) A Roma fu rinvenuto un cospicuo numero di tabelle di defissione, in cui Seth ha grande parte, tanto è vero che quelle tabelle si chiamano comunemente *Sethianorum tabellae* (A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae* cit., nn. 140–187).

(2) CH. TH. NEWTON, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*, II 2, London 1863, pp. 719–745, nn. 81–95, tavv. 4 – 14; R. WUENSCH, in *IG*, III, *Appendix*, pp. X–XII; F. BECHTEL, in H. COLLITZ – F. BECHTEL, *Sammlung der griech. Dialektinschr.*, nn. 3536–3548; A. AUDOLLENT, *op. cit.*, pp. 5–19, nn. 1–13. Cfr. W. SPEYER, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s.v. *Fluch*, coll. 1213 s. (a. 1969).

lenatori, mercanti disonesti, abusivi detentori di cose perdute: nessuno di essi sfuggirà agli occhi degli dèi.

Sentimenti abbastanza nobili si agitavano, come si vede, nei cuori di quei fedeli; e ciò aiuta a comprendere come, a differenza di quanto accade in generale nei testi di defissione, i defissori non esitino a palesare il proprio nome.

Riporto qui, come esempio, il vivace testo che si legge a tergo di una laminetta incisa dalle due parti: (1)

[ἀνατίθη]τι Ἀ[γ]εμόν[η] τὴν σπατάλην ἣν ἀπώλεσ[ε ἐν]
[τοῖς κήπ]οις τοῖς Ῥοδοκλοῦς [Δ]άματρι καὶ Κούραι καὶ θεοῖς
[π]ᾶσ[ι]
[καὶ πάσ]αι[ς] · ἀποδόντι μὲν [ὅ]σ:α καὶ ἐλεύθερα ⟨καὶ⟩ κομισαμένοις
τ[ὸ]
[κόμισ]τρον, [κ]αὶ ἐμοὶ τῆι κομιζομένηι καὶ τῶι ἀποδιδόντι · [μὴ]
[ἀπ]οδιδόντι δὲ Δάματρος καὶ Κούρας καὶ θεῶν τῶν π[α]-
[ρὰ Δ]άματρι καὶ Κούραι πάντων καὶ πασᾶν · καὶ εἴ που πρ-
[α]θῆι, ἐνθύμιον ἔστω Δάματρος καὶ Κούρας · ἀνατίθημι δὲ κ[αὶ]
[εἴ τ]ωι πλέον ἐξέτεισα παρὰ τὸν σταθμὸν τὸν ὑπ' ἐμοῦ ἐξητ[η]-
μένον Δάματρι καὶ Κούραι. Δέσποινα, ἐμοὶ δὲ
ὅσια.

« Agemona consacra il braccialetto che perdette negli orti di Rodokles a Demetra e a Cora e agli dèi tutti e tutte. A chi (lo) restituisce favore e libertà e a chi lo ha recuperato il premio, e a me che lo recupero e a colui che (lo) restituisce. Chi poi non lo restituisca (incorra nella punizione) di Demetra e di Cora e degli dèi tutti e tutte (venerati) presso Demetra e Cora; e se mai (il braccialetto) fosse venduto, ci sia scrupolo rispetto a Demetra e a Cora. Consacro poi anche a Demetra e a Cora se a qualcuno pagai di più, oltre il peso richiesto a me (?). O Signora, anche a me favore ».

Il testo, scritto piuttosto malamente, diventa a un certo punto poco intelligibile. Dalle ll. 1–7 risulta che Agemona ha perduto un monile che le era caro. Essa può soltanto indicare il luogo dove l'ha smarrito, ma ignora chi l'abbia trovato e lo detenga. In queste condizioni, essa ricorre a Demetra e alle altre divinità del santuario, esponendo le cose e sperando che il detentore, mosso dallo scrupolo religioso e allettato dal premio che seguirà alla restituzione (κόμιστρον), faccia il suo dovere. Un impedimento sacro la donna

(1) Ch. Th. Newton, *op. cit.*, p. 736, n. 86, tav. 8; R. Wuensch, *op. cit.*, p. xi; F. Bechtel, *op. cit.*, n. 3541; A. Audollent, *op. cit.*, n. 4 B.

cerca di opporre anche all'eventualità che il detentore voglia indebitamente vendere il prezioso braccialetto. Alla fine, riaffiora l'aspirazione della donna ad ottenere il favore degli augusti patroni, aspirazione che si esprime in una preghiera alla Signora, cioè a Demetra, la dea somma che comanda non soltanto nel santuario ma anche nel temuto mondo infero.

Sulla medesima faccia della laminetta plumbea segue un'altra defissione, scritta però da altra mano e probabilmente senza legame con la precedente. Voglio infine ricordare, a proposito delle defissioni di Cnido, che molto vicina nello spirito a questi testi è l'epigrafe di una laminetta plumbea del III secolo av. Cr., rinvenuta nella Calabria e ora conservata nel Museo Nazionale di Napoli. (1)

BIBLIOGRAFIA. In generale: A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Luteciae Parisiorum 1904 (dove si cita tutta la bibliografia precedente); la successiva bibliografia (estesa anche ai testi latini) è raccolta da K. PREISENDANZ, in *Archiv für Papyrusforsch.*, 9 (1930), pp. 119–154 e 11 (1935), pp. 153–164; e da A. LA PENNA, *Publi Ovidi Nasonis Ibis*, Firenze 1957, pp. xxx s. Cfr. J. TER VRUGHT – LENTZ, *Mors immatura*, Groningen 1960, pp. 43–49. Vedi anche A. AUDOLLENT, in *Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga*, Paris 1933, pp. 31–39, tavv. 1–3 (per alcuni aspetti esteriori delle defissioni).

Per l'Attica: R. WUENSCH, in *IG*, III 3; G. W. ELDERKIN, in *Hesperia*, 5 (1936), pp. 43–49; W. PEEK, *Kerameikos: Ergebnisse der Ausgrabungen*, III (*Inschriften, Ostraka, Fluchtafeln*), Berlin 1941, pp. 89–100, tav. 22 (2–4) – 24; J. TRUMPF, in *Ath. Mitt.*, 73 (1958), pp. 94–102 (cfr. la bibliografia citata a p. 94); M.–TH. COUILLOUD, in *Bull. Corr. Hell.*, 91 (1967), pp. 513–517, tav. 22; D. R. JORDAN, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 19 (1975), pp. 245–248. Una edizione di tutte le *defixiones* trovate nell'*Agorà* sta preparando lo stesso D. R. Jordan.

Per Attica, Beozia ed Eubea: E. ZIEBARTH, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1934, 2, pp. 1022–1050, tavv. 1–3 (aggiunta di nuovi testi e importanti osservazioni sul materiale già noto).

Per Selinunte: *SEG*, XVI (1959), 570–574; L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, p. 277, n. 38 *a*–*c*. Per una *defixio* molto estesa e discussa: S. FERRI, in *Not. Scavi*, 1944–1945, pp. 168–173; W. M. CALDER, in *Philologus*, 107 (1963), pp. 163–172; L. H. JEFFERY, *ibid.*, 108 (1964), pp. 211–216; O. MASSON, in *Bull. Corr. Hell.*, 96 (1972), pp. 375–388. Per altre *defixiones* selinuntine: J. HEURGON, in *Κώκαλος*, 18–19 (1972–1973), pp. 70–74; G. MANGANARO, *ibid.*, pp. 75 s.; A. BRUGNONE, in *Studi di Storia Antica offerti ... a Eugenio Manni*, Roma 1976, pp. 67–90, tavv. 2–7.

Per Kurion (Cipro): T. B. MITFORD, *The Inscriptions of Kourion*, Philadelphia 1971, nn. 127–142.

(1) *IG*, XIV 644; A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n. 212.

LAMINETTE AUREE « ORFICHE »

Alla sapienza di antichi teologi debbono essere attribuiti questi documenti, che — fra le iscrizioni sacre dei Greci — costituiscono un gruppo compatto e quanto mai caratteristico.

Si tratta di foglietti d'oro di dimensioni piccole o piccolissime (la loro larghezza oscilla fra cm. 8,1 e 4,2, la loro altezza fra cm. 3,6 e 0,7), coperti di scrittura incredibilmente minuta (l'altezza delle lettere è compresa, di regola, fra i due e i tre millimetri) e molto spesso non priva di errori; foglietti che i seguaci della religione « orfica » solevano deporre nelle tombe dei loro defunti — iniziati anch'essi — con lo scopo di giovare alle loro anime. E in realtà quelle iscrizioni vorrei dire miniaturistiche, ispirate da arcane dottrine e redatte in epico linguaggio, contenevano parole di ammaestramento e di conforto per le anime in procinto di varcare le soglie del misterioso al di là. Erano insomma, si potrebbe dire, preziosi passaporti per poter giungere felicemente nel mondo ultraterreno e per conseguirvi la sperata beatitudine: tanto preziosi che si giudicava opportuno scriverli sull'oro, cioè su di un metallo il quale, oltre ad essere il più nobile, possedeva secondo gli antichi una straordinaria efficacia contro gli influssi maligni.

Le laminette finora note sono diciassette. [1] Di esse, sette appartengono alla Magna Grecia (una a Hipponion, una a Petelia, cinque a Turî), due alla Tessaglia (Farsalo e altra località ignota), sette a Creta (regione di Eleuterna), una a Roma. La più antica è quella di Hipponion, della fine del V secolo av. Cr.; la più recente quella di Roma, della metà circa del III secolo d. Cr. Fra esse s'intercalano le altre laminette della Magna Grecia, le due della Tessaglia (IV secolo av. Cr.) [2] e le laminette di Creta (III secolo av. Cr.).

I lucenti foglietti venivano, come ho detto, deposti nei sepolcri, a volte spiegati a volte invece ripiegati o arrotolati su se stessi. In un recente scritto, ho confermato con argomenti nuovi una ipotesi da me proposta molti anni prima: che, cioè, mentre le laminette spiegate venivano deposte presso la mano destra del defunto, quelle ripiegate o arrotolate erano invece

(1) In questo numero sono comprese anche la laminetta di Turî con la preghiera a Demetra (v. sotto, p. 268) e la laminetta cretese col saluto a Plutone e a Persefone (v. sotto, pp. 266 s.).

(2) La laminetta di Petelia e una di Turî appartengono alla metà circa del IV secolo; quella di Farsalo è databile poco dopo la metà del secolo (circa 350–330); la seconda della Tessaglia al 330 circa; le altre di Turî sono più recenti, ma sempre del IV secolo.

inserite nella sua bocca.[1] E non è difficile comprendere i motivi che suggerivano quelle collocazioni. Nel primo caso infatti si cercava che il morto avesse, diciamo così, a portata di mano il salutare documento; nel secondo, si pensava che la bocca — ripostiglio sicuro — lo avrebbe custodito nel miglior modo. Non altrimenti il famoso « obolo di Caronte », di cui gli antichi provvedevano i loro defunti per pagare il traghetto del fiume infernale, veniva o inserito nella bocca oppure deposto dentro o presso la mano destra.

Le tombe da cui provengono le laminette « orfiche » dimostrano ora il rito della inumazione ora quello della cremazione. In alcuni casi però, mancando precise notizie circa il rinvenimento, non si può stabilire di quale rito si trattasse. Particolare interesse presenta il caso della laminetta di Farsalo, rinvenuta fra i resti di una cremazione dentro una idria di bronzo — bellissimo prodotto dell'artigianato ateniese — a sua volta protetta da una specie di teca quadrangolare formata di pietre e sporgente dal terreno.[2] È anche notevole il caso di due delle laminette di Turî, quelle — intendo — trovate nel cosiddetto Timpone grande (« timpone » è il nome locale del tumulo funerario), tomba grandiosa destinata a un solo defunto certamente molto insigne. Questo sepolcro era a inumazione e, insieme, a cremazione, perché la cassa di legno contenente il corpo dell'« eroe » era stata deposta sulla terra e poi — circostanza del tutto insolita — cremata sul luogo.[3]

Il contenuto delle iscrizioni è oltremodo suggestivo.[4] Con ispirata sicurezza, si descrive alle anime la via ch'esse debbono percorrere per giungere al luogo della felicità ultraterrena,[5] si suggeriscono le parole ch'esse debbono pronunciare, si esaltano le gioie ch'esse godranno quale premio di una vita pia. Le medesime frasi si ripetono, quasi integralmente, su varie laminette trovate in luoghi anche assai distanti l'uno dall'altro. È quindi logico ammettere che i testi derivino da una fonte comune. Ma dove cercare questa fonte? Giovanni Pugliese Carratelli, nelle pagine da lui scritte per illustrare la laminetta di Hipponion, ha creduto di poterla trovare nell'isola di Creta.[6] A me sembra invece che, pur essendo l'ambiente reli-

(1) Cfr. M. GUARDUCCI, in *Epigraphica*, 36 (1974), pp. 8–18.

(2) N. M. VERDELIS, in *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1950–1951, pp. 80–105.

(3) (F. S. CAVALLARI), in *Not. Scavi*, 1879, pp. 81, 156. Cfr. D. COMPARETTI, *Laminette orfiche*, Firenze 1910, pp. 4 s.; G. ZUNTZ, *Persephone*, ecc. Oxford 1971, pp. 289, 292. Molto dubbia è la ipotesi di W. BURKERT (in *Magna Graecia*, 10, 1975, pp. 5–7), secondo cui l'« eroe » sarebbe l'indovino ateniese Lampon, vissuto nel V secolo av. Cr. Ad essa si oppone, fra l'altro, la grafia dei due testi, scritti evidentemente nel IV secolo.

(4) Prescindo, per ora, dalle due laminette (di Turî e di Creta) ricordate sopra (p. 258, nota 1).

(5) Per il viaggio delle anime nell'oltretomba, cfr. H. WAGENVOORT, in *Mnemosyne*, 1971, pp. 113–161; dove però, stranamente, non si ricordano (se ho ben visto) le laminette « orfiche ».

(6) G. PUGLIESE CARRATELLI, in *La Parola del Passato*, 29 (1974), pp. 140–142; 31 (1976), pp. 465 s.

gioso di Creta assai congeniale a quei testi, due grosse difficoltà si oppongano alla ipotesi del Pugliese: l'età relativamente recente dei testi cretesi, certamente non anteriori al III secolo av. Cr., e l'essere le laminette cretesi tornate in luce, almeno finora, in una sola località dell'isola, cioè nella regione di Eleuterna. Si aggiunga che il testo primitivo sembra essere stato redatto in dialetto ionico, dialetto che apparirebbe decisamente un intruso nella dorica Creta. Se di un luogo di origine si vuole parlare, è, se mai, più ragionevole fermare l'attenzione sulla Magna Grecia, da cui proviene la più antica laminetta finora conosciuta (quella di Hipponion) e in cui già tre località (Hipponion, Petelia, Turî) ci hanno restituito esemplari di quei testi. Nella Magna Grecia si potrebbe anche spiegare, meglio che in Creta, il dialetto ionico e ci sarebbero altresì elementi favorevoli ad accordarsi con quanto fino ad oggi si sa dell'orfismo.

Questa è una religione fiorita nella Grecia arcaica fra la metà del VII e la fine del VI secolo av. Cr., intorno al nome di Orfeo, divinità infera della Grecia settentrionale, divenuta poi, come tutti sanno, tanto cara ai poeti ed ai mitografi. Alla religione orfica andarono man mano intrecciandosi altri elementi. Già nella seconda metà del VI secolo av. Cr. Pitagora, il filosofo di Samo emigrato nella Magna Grecia, si appropriò certe dottrine orfiche e le fuse con la propria filosofia, e nella medesima epoca Onomacrito, profeta e poeta ateniese caro ai Pisistratidi, s'interessò vivamente all'orfismo e contribuì, come sembra, a inserirvi elementi dei misteri dionisiaci, e forse anche dei misteri di Eleusi, tanto familiari agli Ateniesi. (1) Si aggiunsero più tardi reminiscenze del pensiero di Platone. (2) Ma l'elemento più importante fu senza dubbio quello pitagorico, sì che si può ragionevolmente parlare di religione orfico–pitagorica. Comunque sia, questa religione, che mirava soprattutto a confortare le anime nelle angustie della vita terrena, schiudendo loro il miraggio di una vita futura più giusta e più serena, ebbe maggior presa nelle regioni eccentriche e in particolare nel mondo coloniale dei Greci, cioè, in sostanza, in quei luoghi dov'essa era meno disturbata dal sentimento della religione tradizionale e dal potente influsso dell'Apollo di Delfi. (3)

Il vasto movimento religioso orfico–pitagorico dette origine (e ciò era naturale) ad una letteratura, che andò man mano arricchendosi dai tempi dell'arcaismo greco fino all'epoca del tardo Impero. Alla prima fase

(1) Per Eleusi, v. sotto, p. 265.

(2) Si è parlato anche, per ipotesi, di un influsso di Locri Epizefirî (cfr. G. Pugliese Carratelli, in *La Parola del Passato*, 29, 1974, pp. 142, 144).

(3) Sull'origine e sulla storia della religione orfica, mi sembra ancora valida, in linea di massima, la magistrale sintesi di G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, I, Firenze 1939, pp. 300–311.

di codesta letteratura appartengono appunto i testi delle laminette auree. Si dovrà poi immaginare che ci sia stato un antico testo–base riguardante il distacco delle anime dai rispettivi corpi, il loro viaggio nel misterioso al di là, il destino felice cui l'iniziazione dava loro il diritto; e che da tale testo, probabilmente redatto in dialetto ionico (Pitagora era egli stesso di stirpe ionica), siano state attinte, a seconda dei luoghi e dei tempi, ora una parte ora l'altra, non senza — s'intende — qualche piccola modifica di contenuto e di forma. (1) Si spiega così, ad esempio, la parziale sostituzione — in certe laminette — del dialetto dorico a quello ionico.

Per dare un'idea di questo genere di documenti, vorrei qui riportare integralmente il testo di Hipponion, l'ultimo rinvenuto e insieme (almeno finora) il più antico e più lungo. (2) Il prezioso foglietto iscritto fu trovato nell'estate del 1969, in una tomba a inumazione del sepolcreto di Hipponion, l'antica colonia di Locri Epizefirî sulla sponda tirrenica. (3) Quella tomba, in cui giaceva lo scheletro di una giovane donna, era databile, a giudicare dal corredo funebre, tra la fine del V e la prima metà del IV secolo. Verso il termine più antico induce però a propendere l'epigrafe della laminetta che, se si considerano i caratteri della scrittura, appartiene ancora al V secolo. Mentre accanto alla mano sinistra della defunta era stata collocata una lucernetta d'argilla, con l'evidente intenzione che la donna se ne servisse per diradare le tenebre del mondo sotterraneo, la laminetta d'oro, ripiegata quattro volte in senso verticale e una in senso orizzontale, fu trovata esattamente alla sommità dello sterno. È facile capire ch'essa era stata inserita nella bocca del cadavere inumato e che, disfattisi i tessuti molli della cavità orale, era venuta a cadere proprio là dove fu rinvenuta.

Ripiegata, la laminetta di Hipponion costituiva un fagottino rettangolare di cm. 1,6 × 1,4; spiegata, essa misura in larghezza cm. 5,9 (in alto) e 4,9 (in basso) e in altezza cm. 3,2; e presenta 16 righe di scrittura, quasi completamente integre, che corrispondono — non senza alcune irregolarità — ad altrettanti versi esametri, (4) redatti in epico stile, con un linguaggio

(1) Questa è, in sostanza, l'idea – a mio giudizio, non ancora infirmata – di K. Ziegler, in Pauly–Wissowa, *RE*, s.v. *Orphische Dichtung*, col. 1387 (a. 1942).

(2) G. Pugliese Carratelli, in *La Parola del Passato*, 29 (1974), pp. 108–113, 117–144 (*passim*). Cfr. R. Merkelbach, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 17 (1975), pp. 8 s.; M. L. West, *ibid.*, 18 (1975), pp. 229–236; M. Guarducci, in *Epigraphica*, 37 (1975), pp. 19–24; G. Pugliese Carratelli, in *La Parola del Passato*, 30 (1975), pp. 226–231; 31 (1976), pp. 458–466 (qui altra bibliografia, fra cui uno scritto di G. Zuntz, in *Wien. Stud.*, 89, 1976, pp. 129–151).

(3) G. Foti, in *La Parola del Passato*, 29 (1974), pp. 91–107 (della laminetta si parla alle pp. 103 e 107).

(4) Il v. 1 è zoppicante per l'inserzione delle prime tre parole; i vv. 2 e 14 sono eptametri.

che oscilla fra il dialetto dorico e quello ionico (*fig.* 72). Trascrivo il testo così com'è, senza le aggiunte richieste dalla struttura metrica. Queste saranno da me indicate nel commento. (1)

FIG. 72 – HIPPONION, ORA A REGGIO CALABRIA NEL MUSEO: LAMINETTA AUREA « ORFICA » (FINE DEL V SECOLO AV. CR.)

Μναμοσύνας τόδε ἔρίον. ἐπεὶ ἂμ μέλλēισι θανεῖσθαι,
εἰς Ἀΐδαο δόμōς εὐέρεας ἔστ' ἐπὶ δ⟨ε⟩ξιὰ κρέ̄να,
πὰρ δ'αὐτὰν ἑστακῦα λευκὰ κυπάρισος·
ἔνθα κατερχόμεναι ψυχ{κ}αὶ νεκύōν ψύχονται.
ταύτας τᾶς κράνας μēδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθēις.
πρόσθεν δὲ heυρέ̄σεις τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας
ψυχρὸν ὕδōρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι,
[h]οὶ δέ σε εἰρέ̄σονται ἐν φρασὶ πευκαλίμαισι
[h]ότι δὲ̀ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότος ὄλοέντος.
εἶπον. ὑὸς Βαρέας καὶ Ὄρανō ἀστερόεντος,
δίψαι δ' ἔμ' αὖος καὶ ἀπόλλυμαι, ἀλ⟨λ⟩ὰ δότ' ὃ[κα]
ψυχρὸν ὕδōρ π[ρο]ρέον τᾶς Μνēμοσύνēς ἀπὸ λίμ[νēς].
καὶ δέ̄ τοι ἐλεῶσιν ⟨h⟩υπὸ χθονίοι βασιλῆϊ,
καὶ δέ̄ τοι δόσōσι πιῆν τᾶς Μναμοσύνας ἀπ[ὸ] λίμνας.
καὶ δὲ̀ καὶ συχνῶν hοδὸν ἔρχεα⟨ι⟩ hάν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάχχοι hιερὰν στείχōσι κλεινοί.

(1) V., sotto, p. 263, nota 1.

« Di Mnemosyne (è) questo sepolcro. Poiché tu sia in procinto di morire, c'è, rispetto alle case ben costruite di Ade, sulla destra una fonte e presso di essa, ritto, un lucente cipresso. Là discendendo, le anime dei morti cercano refrigerio. A questa fonte non avvicinarti neppure. Ma più innanzi troverai l'acqua gelida che scorre dal lago di Mnemosyne. Vi stanno davanti custodi, ed essi ti chiederanno con sicuro discernimento perché tu vada investigando le tenebre di Ade funesto. Di': 'Sono figlio della (Terra) greve e del Cielo stellato; sono arido di sete e muoio; ma datemi sùbito l'acqua gelida che scorre dal lago di Mnemosyne'. E allora essi avranno compassione di te, sotto (l'autorità) del re di sotterra, e ti daranno da bere (l'acqua) dal lago di Mnemosyne. E allora potrai andare sulla via dei molti, sulla via sacra, per la quale anche gli altri *mystai* e *bacchoi* procedono gloriosi ». (1)

L'epigrafe ha un brevissimo titolo. Esso vuol dichiarare (così, almeno, sembra) che il sepolcro appartiene a Mnemosyne, in quanto è sotto la sua protezione. La figura di Mnemosyne assume grande importanza nei testi delle laminette orfiche. In questo ed in altri si afferma che la felicità ultraterrena è legata per l'appunto alla possibilità che le anime avranno avuta di bere l'acqua proveniente dal lago (o dalla fonte) di Mnemosyne. Vari concetti vengono — nei nostri testi — a sovrapporsi in codesta figura. Mnemosyne è oriunda, come Orfeo, della medesima regione — la Pieria — dominata dall'Olimpo nevoso. Quale madre delle Muse, anch'essa protegge, inoltre, la vita dello spirito ed è perciò in grado di esercitare la sua benefica potenza sul destino dei trapassati. Come dea della memoria, essa è infine patrona delle anime, cui giova ricordare — nell'oltretomba — l'esperienza dell'iniziazione. E forse soprattutto per questo le anime debbono aspirare all'acqua di Mnemosyne.

Enunciato il titolo, il testo della laminetta entra *in medias res*, descrivendo all'anima la via ch'essa deve seguire, suggerendole parole salutari, assicurandole il conseguimento della sperata felicità. Secondo il concetto

(1) Sulla lettura ho discusso in *Epigraphica*, 37 (1975), pp. 19–24. Riporto qui le cose principali, con piccole aggiunte. V. 1: La correzione di ἠρίον in ⟨θ⟩ρῖον (West) è assai poco persuasiva (ancora meno lo è il δῶρον di G. Zuntz). Alla fine del verso sembra di vedere un N al posto dello *iota* che si attende. – V. 2: εις sembra più preposizione (εἰς) che non verbo (εἶς: seconda persona di εἶμι), come propone il Pugliese. – V. 3: ἑστακῦα = ἑστακυῖα, con perdita del dittongo davanti a vocale (cfr. v. 10: ὑὸς e Βαρέας). Alla fine, il metro esige κυπάρισσος. – V. 4: Scritto ΨΥΚΑΙ, si aggiunse un piccolo Χ prima di Κ. – V. 5: In ἐνγύθεν il *theta* è privo del punto. – V. 9: Lo spirito aspro iniziale è stato aggiunto da me per colmare la lacuna. Il metro esige [*h*]όττι (ὅττι Pugliese e Merkelb.). – V. 10: Per ὑὸς e Βαρέας, v. sopra, al v. 3. – V. 11: Il testo dà ἔμ' αὖος (non ἐμὶ αὖος Pugliese e Merkelb.); δότ' δ[κα] integrato giustamente dal Pugliese (δότō [τις] molto meno bene West). – V. 13: ⟨*h*⟩υποχθονίοι βασιλῆι non giustamente Merkelb., come ho diffusamente spiegato. – V. 14: ἀπ[ὸ], letto da me (ora, indipendentemente, anche dal Pugliese), rende il verso un eptametro. – V. 15: Respinto, per motivi metrici, il συχνὸν proposto dal Pugliese e accettato in un primo tempo da me, preferisco συχνῦν (Merkelb.) a συχν(ὰ)ν (West) e a συχνῦ⟨ς⟩ (ora Pugliese). Per la « via dei molti », v. sotto, p. 365 e nota 2. – V. 16: Per il metro, κλε(ε)ινοί.

ispirato da un'ovvia tradizione religiosa, l'anima incamminata verso le case di Ade si trova dapprima in una landa oscura. Riarsa dalla sete (anche la sete dei morti è un vetustissimo concetto tradizionale), [1] essa incontra una sorgente vegliata da un lucido cipresso. Il greco dà λευκὰ κυπάρισ(σ)ος, e gli studiosi hanno a lungo discusso su quel λευκά, domandandosi perché un cipresso possa essere chiamato bianco. Ma il problema si risolve facilmente attribuendo a λευκά un altro dei significati ch'esso può assumere, cioè quello di « lucido ». E veramente torna bene che il cipresso abbia la prerogativa di spiccare, per la sua lucentezza, nel buio del mondo infero. [2]

La sorgente vicina al cipresso è, come s'intuisce facilmente, quella dell'oblìo (Λήθη), che opportunamente contrasta col lago del ricordo (Μνημοσύνη). Ciò è confermato, del resto, dalla presenza delle due fonti di Λήθη e di Μνημοσύνη presso l'antro oracolare di Trofonio nella Beozia. [3] Anche il concetto che i morti sarebbero inclini a dimenticare ciò che hanno fatto durante la vita è molto antico. Alla fonte dell'oblìo scendono, comunque, le anime in cerca di refrigerio. E qui torna alla memoria il grandioso quadro con cui, narrando il mito del redivivo Er, Platone chiude la sua *Repubblica*: la pianura infuocata di Lethe (Λήθης πεδίον) percorsa dal fiume Ameles ('Αμέλης ποταμός), sulle cui rive sostano le anime destinate dalla legge della metempsicosi a tornare sulla terra e obbligate ora a bere almeno qualche sorso di quell'acqua che cancella i ricordi. [4]

Ma l'anima accorta cui si rivolge il testo della laminetta non si ferma alla prima fonte. Messa in guardia dal luccichìo del cipresso, essa la evita e procede sicura verso l'acqua di Mnemosyne. Nel nostro testo si parla di un'« acqua » che scorre dal lago (λίμνα) di Mnemosyne; altrove invece, esplicitamente, proprio di una fonte di Mnemosyne. Ad ogni modo, emerge qui un elemento tipico della dottrina orfico–pitagorica: quello del bivio davanti a cui l'uomo deve esercitare la sua scelta. L'anima infatti viene a trovarsi davanti al bivio « oblìo–ricordo », e deve scegliere la via del ricordo.

Prima di bere l'acqua di Mnemosyne, l'anima dovrà però sostenere un drammatico dialogo con coloro che la custodiscono. Essi le chiederanno che cosa venga a cercare, e l'anima risponderà con una frase di rito, affermando anzitutto di essere figlia della Terra greve (Βαρεία) e del Cielo stel-

(1) Per la sete dei morti, cfr. G. ZUNTZ, *Persephone* cit., pp. 373 s.

(2) M. GUARDUCCI, in *Riv. Filol.*, 100 (1972), pp. 322–327; ID., in *Epigraphica*, 36 (1974), pp. 18–21. Solo per compiutezza cito D. MUSSO, in *Giorn. Ital. Filol.*, 29 (1977), pp. 172–175.

(3) PAUSANIAS, 9, 39. Per le fonti di Lethe e di Mnemosyne, cfr. M. P. NILSSON, in *Eranos*, 41 (1943), pp. 1–7; ID., *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2ª ed., München 1961, pp. 238 s.

(4) PLATO, *Polit.*, 10, 621 A. Il significato di 'Αμέλης è più o meno equivalente a quello di Λήθη. Del resto, il ricordo del Λήθης πεδίον presso Platone (e altri autori) non esclude l'esistenza del fiume Λήθη (cfr. H. WAGENVOORT, *op. cit.*, pp. 130 s.).

lato. [1] V'è, qui, un altro chiaro elemento della dottrina orfico–pitagorica. Secondo quella dottrina infatti l'uomo sarebbe, in sostanza, una creatura di fango vivificata da un soffio etereo, un essere che dovrà, alla fine, lasciare le sue spoglie caduche sulla terra e innalzarsi con la sua parte migliore alle stelle del cielo. Per liberarsi man mano dalle pesanti scorie, egli deve soggiacere alla legge della metempsicosi e tornare più volte sulla terra. Scopo della teologia orfico–pitagorica è appunto quello di abbreviare all'iniziato il ciclo delle rinascite, permettendogli di salire al più presto verso le sfere celesti. Ecco perché l'anima deve senz'altro dichiarare ai custodi d'essere figlia della Terra, sì, ma anche del Cielo.

Ottenuta l'acqua di Mnemosyne, l'anima si avvia verso la mèta ultima. Qui però il maestro di spirito cui risale il testo della laminetta non è molto esplicito. Rievocando forse lo spettacolo dei *mystai* in cammino per la via sacra verso Eleusi, egli afferma che l'anima procederà con gli altri iniziati, anche con quelli dei misteri dionisiaci (βάχχοι), per una via sacra, [2] e che tutti questi spiriti eletti godranno il privilegio di un'arcana gloria.

Dopo l'importante laminetta di Hipponion, vorrei ora passare in rassegna, molto più rapidamente, le altre laminette finora note.

I testi di Petelia, della Tessaglia e di Creta riportano, talvolta letteralmente, frasi che si leggono nel testo di Hipponion.

La laminetta di Petelia, databile alla metà circa del IV secolo av. Cr., mentre presenta — ad un certo punto (vv. 12 s.) — le parole iniziali del testo di Hipponion e accenna anch'essa alla misteriosa oscurità dell'oltretomba (lungo il margine destro: σκότος), se ne distingue d'altra parte per alcune differenze: la prima fonte, quella funesta, è a sinistra e non a destra delle case di Ade (v. 1); la Terra è chiamata Γῆ e non Βαρε(ί)α (v. 6); nella sua risposta ai custodi, l'anima sembra vantarsi (e si capisce perché) della sua stirpe celeste (v. 7: αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον); il miraggio della felicità consiste nel « regnare » con gli altri « eroi » (v. 11: ἄ[λλοισι μεθ'] ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς]), cioè in un sogno di regale potenza. [3]

La laminetta di Farsalo (circa 350–330 av. Cr.) contiene un testo più breve, che s'interrompe con la risposta dell'anima ai custodi. Nulla, dunque,

(1) L'attributo βαρεία, già noto come proprio della terra (cfr. THEOPHRASTUS, *Caus. plant.*, 3, 20, 3), sostituisce soltanto qui il nome di Γῆ (o Γᾶ) che ricorre su altre laminette. Per l'espressione di stampo omerico ἐν φρασὶ πευκαλίμαισι (v. 8), cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, in *La Parola del Passato*, 31 (1976), p. 460.

(2) L'immagine della folla sulla via di Eleusi spiega forse, al v. 15, la « via dei molti ».

(3) Per la laminetta di Petelia: A. OLIVIERI, *Lamellae aureae Orphicae*, Bonn 1915 (= Kleine Texte, 133), pp. 12–14; G. ZUNTZ, *op. cit.*, pp. 358 s.; G. PUGLIESE CARRATELLI, in *La Parola del Passato*, 29 (1974), pp. 113 s. (a p. 114, il supplemento [Μνημοσύ]νης τόδε ἠ[ρίον - -] | θανεῖσθ[αι dei vv. 12 s). Cfr. M. GUARDUCCI, in *Epigraphica* cit., p. 22.

vi si dice sulla mèta ultima. Qui la prima sorgente, con relativo cipresso, viene di nuovo a trovarsi sulla destra del palazzo di Ade. Particolare interesse ha poi il mistico nome del defunto, che questi enuncia dopo aver dichiarato di essere figlio della Terra e del Cielo. Tale nome è significativo: Ἀστέριος (v. 9). È un nome celeste, che compendia in sé l'aspirazione dell'anima verso l'alto mondo delle stelle. (1)

L'altra laminetta tessalica (circa 330 av. Cr.) contiene soltanto il dialogo fra l'anima e i custodi: parte, del resto, che è indubbiamente la più importante per le sorti dell'anima stessa. (2) A differenza dei testi di Hipponion, di Petelia e di Farsalo, questo secondo testo tessalico riporta anche, in discorso diretto, le parole dei custodi: τίς δ'ἐσσί; πῶ δ'ἐσσί; (= « Ma tu chi sei? Di chi sei figlio? »): (3) parole che, nei poemi omerici, vengono di regola rivolte agli ospiti e a cui, nel nostro caso, l'anima risponde con la frase rituale: « Sono figlio della Terra e del Cielo stellato », aggiungendo, come nel testo di Petelia, ch'essa è di stirpe celeste. Si ricorda, qui, una sola fonte, a destra, col suo « lucente cipresso », fonte dalla quale sgorga l'acqua salutare. In altri termini, viene soppressa la fonte di Lethe, e il cipresso passa a indicare l'unica fonte, la quale non può essere se non quella di Mnemosyne.

Delle laminette di Creta (III secolo av. Cr.), sei hanno testi molto vicini al secondo della Tessaglia, contenenti il dialogo coi custodi e l'accenno alla fonte salutare (a destra) e al suo cipresso. Questo però non è chiamato « lucente », e manca altresì l'allusione alla stirpe celeste dell'anima. (3) Una settima laminetta, rinvenuta nella medesima località, anzi — evidentemente — nel medesimo sepolcreto, presenta la seguente brevissima epigrafe (*fig. 73*): (4)

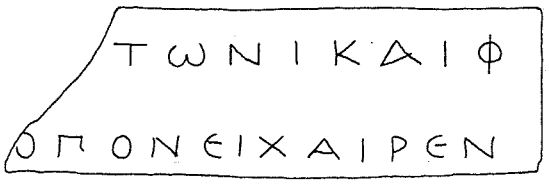


FIG. 73 – ELEUTERNA (CRETA): LAMINETTA AUREA « ORFICA » (III SECOLO AV. CR.) (da D. Comparetti, *Laminette orfiche*, Firenze 1910, p. 41)

[Πλού]τωνι καὶ Φ-
[ερσ]οπόνει χαίρεν.

« A Plutone e a Persefone salute ».

(1) Per la laminetta di Farsalo: N. M. VERDELIS, *loc. cit.*; G. ZUNTZ, pp. 360 s.; G. PUGLIESE CARRATELLI, *op. cit.*, p. 114; M. GUARDUCCI, *op. cit.*, pp. 11 s., 22.

(2) Per la seconda laminetta tessalica, oggi in America, cfr. la segnalazione di R. MERKELBACH, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 25 (1977), p. 276.

(3) Per queste laminette di Creta: *I. Creticae*, II, XII 31 *a–c*; XXX 4; N. M. VERDELIS, in *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1953-1954, II, pp. 56–60; G. ZUNTZ, *op. cit.*, p. 362; G. PUGLIESE CARRATELLI, *op. cit.*, pp. 114 s. Le laminette cretesi venivano abitualmente datate al II secolo av. Cr. Così io stessa le datai (in *I. Creticae*). Più tardi N. M. VERDELIS (in *Ἀρχ. Ἐφημ.* cit., p. 60) è risalito – con ragione, credo – al III secolo (non dopo la metà). Si noti che, secondo una grafia in uso nella Creta centrale, il doppio *sigma* è rappresentato dallo *zeta* (κυφάριζος, ἐζί): cfr. N. M. VERDELIS, *loc. cit.*

(4) *I. Creticae*, II, XII 31 *bis*.

Essendo l'integrazione Φ[ερσ]οπόνει garantita da un'epigrafe della vicina città di Lappa, (1) non resta se non intendere qui la formula di saluto suggerita all'anima per il momento in cui essa si troverà all'augusto cospetto dei sovrani del mondo infero.

Passando ora alle laminette di Turî, rinvenute nelle tombe dei due tumuli funerari (il ' Timpone piccolo ' e il ' Timpone grande '), soltanto una di esse (rinvenuta nel ' Timpone grande ') contiene indicazioni circa la via da seguire nell'oltretomba; le rimanenti invece (quelle del ' Timpone piccolo ') presentano l'anima già pervenuta davanti a Persefone e agli altri dèi di sotterra. Nella più antica di esse (metà circa del IV secolo av. Cr.) e più accuratamente scritta, che giaceva — spiegata — presso la mano destra dello scheletro, (2) l'anima dichiara alla regina degli Inferi di essere giunta « pura da puri » (ἐκ καθαρῶν καθαρά), cioè di provenire dal numero dei pii iniziati ai misteri (καθαροί), e di appartenere anzi alla stirpe divina; accenna vagamente ad una colpa antica; si rallegra di essere sfuggita (grazie alla sua iniziazione) al doloroso ciclo delle rinascite e di aver conseguito la corona della vittoria; afferma di essere entrata (o rientrata) ora nel materno e divino grembo di Despoina, cioè di Persefone (Δεσποί|νας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονί|ας βασιλείας). Il testo è chiuso da due battute di dialogo fra i superstiti, iniziati anch'essi, e l'anima che li ha preceduti nell'al di là:

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ'|ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο.
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.

« 'Beato e invidiabile, sarai dio invece di uomo'. 'Capretto, caddi nel latte' ».

Se la prima frase, esprimente l'invidia per l'anima che ha ormai assunto una natura divina, è del tutto chiara, la seconda frase ha invece suscitato incertezze e discussioni fra gli studiosi. (3) C'è stato perfino chi, pensando al destino celeste delle anime, ha voluto riconoscere nel γάλα addirittura la Via Lattea. La spiegazione più semplice è anche, a mio avviso, la più probabile: che, cioè, si tratti di uno dei tanti proverbi greci aventi a protagonisti gli animali. (4) Con l'immagine del capretto che cade nel latte, cioè nel suo elemento, e per di più in un elemento che — quasi per antonoma-

(1) *I. Creticae*, II, XVI 10. Credo oggi che alla l. 1 il nome del dedicante possa leggersi Μεσσωμήδης. La prima lettera fu da me lasciata incerta.

(2) A. Olivieri, *op. cit.*, pp. 4–8; G. Zuntz, *op. cit.*, pp. 300 s.; G. Pugliese Carratelli, *op. cit.*, pp. 115 s.

(3) La medesima frase, pronunciata però dai superstiti, compare anche sulla laminetta interna del « Timpone grande » (v. sotto, p. 268).

(4) Cfr. G. Zuntz, *op. cit.*, pp. 325 s.; M. Guarducci, in *Epigraphica*, 36 (1974), p. 23.

sia — rappresenta la delizia, il nostro testo vorrebbe infatti significare l'appagamento pieno di ogni desiderio. (1) Tale appagamento consisterebbe, a quanto sembra, nel ritorno dell'anima in grembo a Persefone, quasi nella dolcezza di un abbandono fra le braccia materne. (2) Ma di questo ritorno a Persefone parlerò ancora fra poco. (3)

Altre due laminette del ' Timpone piccolo ' presentano testi molto vicini al precedente, con l'aggiunta di un verso (pentametro) in cui l'anima, giunta pura davanti alla pura Persefone, prega la dea di mandarla alle sedi dei pii (ὥς με πρόφρων πέμψηι ἕδρας ἐς εὐαγέων). (4)

Quanto alla laminetta da me già citata che appartiene alla fastosa tomba del ' Timpone grande ', dirò ch'essa era stata ripiegata e inclusa in una laminetta più ampia contenente, come sembra, una preghiera di Persefone alla madre Demetra. (5) Il testo della laminetta interna, che qui interessa, presenta, come già ho rilevato, un'indicazione della via da seguire nell'oltretomba e termina (vv. 3–6) con un saluto dei superstiti all'anima in cammino; un saluto che si esprime in parole d'innegabile bellezza poetica: (6)

χαῖρε παθὼν τὸ πάθη|μα τὸ δ' οὔπω πρόσθε ἐπεπόνθεις·
θεὸς ἐγ|ένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα | ἔπετες.
χαῖρ⟨ε⟩ χαῖρε δεξιὰν ὁδοιπορ⟨ῶν⟩ |
λειμ.ῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα | Φερσεφονείας.

« Salve, tu che hai fatto l'esperienza che giammai prima avevi fatta: sei divenuto dio da uomo (che eri); capretto, cadesti nel latte. Salve salve, tu che percorri verso destra i prati sacri e i boschi di Persefone ». (7)

Si ritrovano, qui, motivi già noti: il passaggio dell'anima dallo stato umano a quello divino, il capretto caduto nel latte, il vantaggio di percorrere la via verso destra. Si aggiunge il bel verso che ricorda i prati e i boschi di Persefone, scoprendo — nella diradata oscurità del mondo sotterraneo — un paesaggio sereno. I prati e i boschi dell'al di là sono un motivo che altre

(1) M. Guarducci, *op. cit.*, pp. 23 s.
(2) Id., *op. cit.*, pp. 22 s.
(3) V. sotto, p. 270.
(4) Il verso si ricostruisce accostando i due esemplari, parzialmente mutili e non esenti da errori (cfr. G. Zuntz, *op. cit.*, pp. 302–305, 317).
(5) G. Zuntz, *op. cit.*, p. 353.
(6) A. Olivieri, *op. cit.*, pp. 15–17; G. Zuntz, *op. cit.*, pp. 328 s.; G. Pugliese Carratelli, *op. cit.*, pp. 116 s. Nel tessuto metrico s'inseriscono elementi di prosa.
(7) Il supplemento ὁδοιπορ⟨ῶν⟩ si accorda molto meglio di ὁδοιπόρ⟨ει⟩ (così G. Zuntz, *op. cit.*, p. 329) al participio παθὼν del v. 3.

volte compare nella poesia antica e che assai bene s'intona alla religione orfica. (1)

Riguardo poi all'ultima delle laminette, quella di Roma, databile al III secolo d. Cr., essa è l'unica nella quale venga espresso il nome della defunta cui il salutare testo è destinato: Cecilia Secundina. Nei quattro esametri che lo compongono si colgono echi dei testi della Magna Grecia: l'anima « pura da puri » davanti a Persefone e agli altri dèi dell'oltretomba, il ricordo di Mnemosyne, l'ascensione dell'anima ad una sfera superiore. Mnemosyne è ricordata a proposito del « dono » ch'essa fa alla defunta (Μνημοσύνης – – δῶρον), dono che è premio della iniziazione e consiste appunto nella privilegiata condizione di δῖα in cui l'anima viene a trovarsi. (2)

Rimane incerto, e forse volutamente ambiguo, il significato dell'aggettivo δῖα. (3) Anche nelle altre laminette, del resto, la mèta ultima dell'anima non viene mai definita con chiarezza, e si oscilla, come si è visto, da un'immagine all'altra. Una sola cosa è certa: quella mèta è la felicità, il bene supremo cui l'uomo tende per naturale impulso.

Al gruppo delle laminette « orfiche » può forse venir collegata un'altra laminetta, rinvenuta molti anni fa in una tomba di Posidonia. (4) Il metallo è, in questo caso, meno prezioso: argento, e non oro. L'epigrafe, incisa con caratteri dell'antico alfabeto acheo (5) e databile alla seconda metà del VI secolo av. Cr., suona così (*fig. 74*):

τᾶς θεῦ τ⟨ᾶ⟩ς Παιδός ἔμι.

« Sono della dea Fanciulla ».

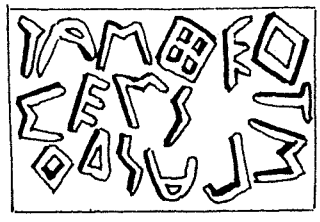


FIG. 74 – POSIDONIA: LAMINETTA D'ARGENTO CON ALLUSIONE ALLA DEA INFERA (SECONDA METÀ DEL VI SECOLO AV. CR.)

Chi è la dea Fanciulla? Ricordando che nella regione di Posidonia Era riceveva un culto fervoroso, alcuni studiosi hanno richiamato l'attenzione sull'epiteto di Παῖς attribuito ad Era nell'arcadica Stinfalo. In questa città infatti la dea veniva adorata coi tre epiteti di Παῖς, Τελεία, Χήρα, (=« Fanciulla, Sposa, Vedova »), nei quali si riassumevano le vicende della sua

(1) Cfr. M. GUARDUCCI, *op. cit.*, p. 25.

(2) A. OLIVIERI, *op. cit.*, p. 18; G. ZUNTZ, *op. cit.*, p. 333; G. PUGLIESE CARRATELLI, *op. cit.*, p. 117.

(3) Cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *op. cit.*, p. 126. Si tratta, comunque, di una condizione privilegiata, nella quale appunto consiste il « dono » di Mnemosyne.

(4) *IG*, XIV 665; L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, p. 252, n. 4.

(5) Per l'alfabeto acheo, cfr. vol. I, pp. 107 s.

storia divina. (1) Se pertanto la Fanciulla della nostra laminetta fosse Era, bisognerebbe ammettere che l'oggetto stesso parlasse dicendo di essere proprietà della dea. (2) Altri studiosi, invece, hanno pensato — per la Παῖς di Posidonia — alla Fanciulla per eccellenza, cioè a Persefone, rapita da Ade e divenuta poi regina degli Inferi. Le parole incise nella laminetta sarebbero, allora, pronunciate dal defunto, desideroso di affermare ch'egli appartiene ormai alla sovrana dell'oltretomba. (3) Questa seconda interpretazione è molto allettante, e trova conferma sia nella località stessa del rinvenimento (una tomba) sia nel diffuso ed antichissimo concetto per cui gli uomini rientrerebbero dopo la morte nel divino grembo materno della regina infera. (4) È questo un motivo che, come si è visto, affiora anche in uno dei testi « orfici » di Turî. (5)

Bibliografia: *IG*, XIV 638, 641, 1–3; D. Comparetti, *Laminette orfiche*, Firenze 1910; A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, Bonn 1915 (= Kleine Texte, 133); H. Diels – W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, 6ª ed., Berlin 1951, pp. 15–18, nn. 17–21; G. Zuntz, *Persephone*, ecc., Oxford 1971, pp. 275–393; G. Pugliese Carratelli, in *La Parola del Passato*, 29 (1974), pp. 108–126; M. Guarducci, in *Epigraphica*, 36 (1974), pp. 7–32; 37 (1975), pp. 19–24; G. Pugliese Carratelli, in *La Parola del Passato*, 30 (1975), pp. 226–231; 31 (1976), pp. 458–466; R. Merkelbach, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 25 (1977), p. 276. Per i concetti religiosi che compaiono nei testi delle laminette, cfr. anche M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2ª ed., München 1961, pp. 235–239; M. Guarducci, in *Riv. Filol.*, 100 (1972), pp. 322–327. — Della importanza di Onomacrito e dei culti di Eleusi per i testi delle laminette « orfiche » ha trattato D. Musti, in *Atti* del Convegno su « Polis e tempio in Sicilia e Magna Grecia », Catania 26–29 settembre 1977 (in corso di stampa).

(1) Pausanias, 8, 22, 2.

(2) Per la nota formula dell'oggetto « parlante », v. sopra, p. 210, nota 3.

(3) Così P. Friedländer – H. B. Hoffleit, *Epigrammata*, ecc., Berkeley – Los Angeles 1948, n. 178. Qui si osserva che l'epigrafe è metrica (un dimetro trocaico).

(4) Per questo concetto, cfr. le osservazioni di S. Ferri, in *Rend. Lincei*, 1963, pp. 29–42.

(5) V. sopra, p. 268.

AMULETI

Gli antichi ci hanno tramandato una quantità considerevole di amuleti, sia iscritti sia non iscritti. Quelli però che ci pervengono dal mondo greco sono quasi tutti arricchiti di epigrafi.

Alla confezione di amuleti potevano essere adibiti oggetti diversi: gemme di varie forme e di vari colori, ninnoli di metallo più o meno prezioso, laminette metalliche. Nella mente di chi creava un amuleto o ne ordinava l'esecuzione, alla forza dell'amuleto stesso poteva contribuire, oltre l'aspetto ed eventualmente l'epigrafe, anche la virtù del materiale usato. Così una gemma, dotata di per se stessa di valore profilattico e salutare, rendeva naturalmente più efficace l'amuleto. (1) Lo stesso dicasi dell'oro, metallo nobile per eccellenza, e anche del meno nobile argento. (2) Comunque sia, tutti questi oggetti, una volta giunti ad esser considerati amuleti, venivano portati addosso da coloro — uomini o donne — cui erano destinati, spesso trasformandosi ora in pendagli di collane, ora in orecchini, ora — specialmente — in anelli. Non era poi raro il caso ch'essi finissero per seguire nella tomba i loro protetti.

Ho detto che da amuleti potevano fungere, fra l'altro, anche laminette metalliche. In tal caso, la forza dell'amuleto derivava (è naturale) dall'epigrafe salutare che la lamina conteneva. Codesti foglietti, generalmente d'oro o d'argento, ebbero nell'età imperiale il nome di λεπίδες o πέταλα o λάμναι (dal latino *laminae*). (3) Ripiegati a guisa di minuscoli fagottini o arrotolati su se stessi, essi venivano talvolta inseriti dentro piccoli astucci di forma cilindrica e portati al collo, o comunque sulla persona, da chi ne desiderava la protezione. Qui si riaffaccia pertanto il ricordo delle già discusse laminette « orfiche »; (4) non senza però la debita differenza. Quelle infatti sono quasi tutte più antiche e presentano tutte testi di carattere funerario e inconfondibile. A proposito degli amuleti consistenti in foglietti d'oro arrotolati e inseriti nei loro piccoli astucci, giova piuttosto rileggere le parole con le quali nel VI secolo d. Cr. Alexandros di Tralleis, medico a Roma e scrittore di cose mediche, descrisse il sistema per preparare una benefica

(1) Per il valore profilattico delle gemme, cfr. ARISTOPHANES, *Plut.*, 883 s.; PLINIUS, *Nat. Hist.*, 37, 169; Ps. ORPHEUS, *Περὶ λίθων* (scritto del IV secolo d. Cr., dove si descrivono le virtù ed i prodigi di ben trenta pietre preziose). Cfr. anche vol. III, p. 353.

(2) Cfr. G. ZUNTZ, *Persephone*, ecc., Oxford 1971, pp. 280–282.

(3) Cfr. M. SIEBOURG, in *Bonn. Jahrb.*, 103 (1898), pp. 136–139; G. ZUNTZ, *op. cit.*, p. 282.

(4) V. sopra, pp. 258–270.

laminetta contro la podagra: προφυλακτικὸν ποδάγρας· λαβὼν πέταλον χρυσοῦν, σελήνης ληγούσης, γράφε ἐν αὐτῷ τὰ ὑποκείμενα . . . , εἶτα ὅμοιον τῷ πετάλῳ σωληνάριον ποιήσας κατάκλεισον καὶ φόρει περὶ τοὺς ἀστραγάλους [formula salutare] (= « Talismano contro la podagra: avendo tu preso un foglietto d'oro, a luna calante, scrivici quanto sotto . . . , poi, dopo aver fatto un tubicino [di grandezza] simile al foglietto, chiudilo e portalo intorno agli astragali [segue la formula] »). (1) E qui il medico descrive un cilindretto porta-amuleto. Si noti poi che da amuleti potevano servire anche pezzetti di papiro o di pergamena con epigrafi profilattiche, anch'essi ripiegati ed eventualmente protetti da astucci. Ma questi documenti esulano per ora dal mio esame.

Patria degli amuleti dev'essere considerata la zona orientale del mondo greco, notoriamente congeniale alle superstizioni e alle pratiche di magia: in particolare l'Asia Minore, la Siria, l'Egitto. Quanto all'epoca, gli amuleti iscritti appartengono abitualmente all'età imperiale.

Gli amuleti potevano avere due scopi: 1) assicurarsi la protezione degli dèi, talvolta rappresentati in effigie sull'amuleto stesso; 2) reprimere e possibilmente debellare il potere delle forze malvage — note ed ignote — che inceppano la libera e gioiosa espansione della vitalità umana. Gli amuleti di questa seconda categoria possono più propriamente venir chiamati « magici ». Ma fra l'uno e l'altro gruppo esistono numerosi punti di contatto. È infatti logico, se non altro, che invocare e ottenere la protezione degli dèi benefici significa invocare e ottenere la sconfitta delle forze malefiche.

Le epigrafi che arricchiscono gli amuleti sono abitualmente contemporanee agli oggetti che le recano e furono incise dai medesimi artefici: o per iniziativa loro o, più spesso, per ordinazione dei committenti. Certe volte però l'epigrafe venne aggiunta in un secondo momento, per volontà di colui nelle cui mani l'oggetto era venuto a capitare. Ad ogni modo, si deve ritenere che i testi aggiunti agli amuleti siano stati ispirati, nella grande maggioranza dei casi, da persone versate nella scienza religiosa e non di rado anche da veri e propri ciarlatani. È poi estremamente probabile che codesti autori avessero a loro disposizione florilegi di formule sacre e, quando si trattava di amuleti di carattere magico, libri di scienze occulte.

Le iscrizioni degli amuleti ci si presentano in pittoresca varietà, schiudendo davanti ai nostri occhi un mondo intero, un mondo in cui è facile cogliere notizie di grande interesse per la storia delle religioni e, insieme, motivi umani che attraggono e commuovono. Spesso alle epigrafi si aggiun-

(1) Alexander Trallianus, *De medicam.*, 12 (ed. Th. Puschmann, II, Wien 1879, p. 583). Gli « astragali » equivalgono qui, in pratica, alle caviglie. Per un'altra prescrizione dello stesso medico, v. sotto, p. 278.

gono rappresentazioni figurate. Certe volte, anzi, le epigrafi sono racchiuse entro i contorni delle figure. Tutte queste immagini accrescono, e talvolta di non poco, l'importanza dei testi. Per le iscrizioni esistenti sulle gemme che fungono da amuleti, bisogna infine rilevare un dato di carattere tecnico: che, cioè, l'epigrafe è destinata ad essere veduta così com'è stata incisa, mentre sulle gemme che fungono da sigilli l'epigrafe destinata ad essere vista è quella che risulta — al rovescio — dall'impressione. (1)

Tenendo per ferma, con le riserve già fatte, la distinzione degli amuleti nelle due categorie, a seconda che scopo ne sia assicurarsi la protezione degli dèi od opporsi alle forze malvage, vengo ad esaminare brevemente sotto questi due aspetti gli amuleti iscritti.

1) AMULETI DESTINATI AD ASSICURARSI LA PROTEZIONE DEGLI DÈI E AD AUGURARE IL BENE.

Le iscrizioni che appartengono a questa categoria consistono in nomi ed epiteti di divinità, in acclamazioni, in preghiere, in auguri.

a) I *nomi* e gli *epiteti di divinità* vengono espressi talvolta in nominativo, ma più spesso in vocativo, con valore d'invocazione. Così, una gemma già conosciuta da Scipione Maffei presenta una figura di Afrodite intenta ad acconciarsi la chioma, e intorno all'immagine della dea l'epigrafe: (2)

φοβερόμματε Βριμὼ Αρωριφρασι.

« O Brimò Aroriphrasi dal terribile sguardo ». (3)

Esempio non raro di sincretismo religioso, il nome segreto di Afrodite (Αρωριφρασι) si accoppia a Βριμώ, nome già noto per Ecate o Persefone, e alla complessa figura che ne risulta viene applicato un epiteto — φοβερόμματος — che dovrebbe incutere spavento alle forze maligne.

Il vocativo ricorre altresì su di un amuleto a forma di prisma rettangolare appartenente alla collezione Seyrig. (4) Due delle sue facce contengono infatti rispettivamente le due iscrizioni, legate l'una all'altra nella medesima frase:

Ζεῦ ἅγιε
ἀποστρεψίκακε.

« Zeus santo; allontanatore del male ».

(1) Cfr. vol. III, p. 354.
(2) C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950, p. 168.
(3) Βριμώ (nominativo) vale qui come vocativo.
(4) C. BONNER, *op. cit.*, pp. 172 s.

Le altre due facce presentano le figure di Ecate e di Iside–Tyche, dea — quest'ultima — di carattere orientale, che ben s'accorda all'analogo carattere dell'epiteto di Zeus (ἅγιος). Anche qui è chiaro il sincretismo religioso.

Non di rado poi ricorrono sugli amuleti nomi divini ed epiteti di origine semitica: i comunissimi Ἰάω e Σαβαώθ, i prediletti nomi degli arcangeli (Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ, Ῥαφαήλ, ecc.), i nomi dei più famosi patriarchi quali Abramo, Isacco, Giacobbe e, più raramente, Mosè.

b) Le *acclamazioni* sono molto varie.

Una delle più comuni è:

Εἷς Θεός.

« Unico Dio ».

Questa formula, di origine ebraica e consistente in una professione di fede monoteistica, assunse con l'andar del tempo anche un valore apotropaico e come tale venne largamente usata. (1) Oltre gli Ebrei ed i Cristiani, la usarono anche i pagani, applicandola il più delle volte al dio solare e sentendo in essa (è logico) non già un concetto monoteistico ma soltanto un riconoscimento dell'eccellenza di quel nume solare ch'essi veneravano.

In quest'ultimo significato dev'essere inteso lo Εἷς anche in due piccoli amuleti provenienti dall'Egitto ed oggi conservati in una collezione privata a Haifa. (2) Si tratta di due pendaglietti di bronzo databili alla metà circa del II secolo d. Cr. e recanti, rispettivamente, le seguenti epigrafi incise (*fig. 75*):

FIG. 75 – EGITTO, ORA A HAIFA IN UNA COLLEZIONE PRIVATA: AMULETO COL NOME DI ZEUS KASIOS (METÀ CIRCA DEL II SECOLO D. CR.)

Εἷς Ζεὺς | Κάσις.
Εἷς Ζεὺς | Σάραπις.

Le due divinità ci riportano all'Egitto: ovviamente Serapide, qui come tante altre volte assimilato a Zeus; e anche Zeus Kasios (Κάσις = Κάσιος), nume di origine siriaca (esso era legato al monte Kasion presso la foce dell'Oronte), poi largamente diffuso nel bacino del Mediterraneo. Qui il paral-

(1) Per questa formula, cfr. l'ampia e fondamentale trattazione di E. PETERSON, *Εἷς Θεός*, ecc., Göttingen 1926.

(2) E. WEBER, in *Wien. Stud.*, 87 (1974), pp. 201–207, figg. 1–2.

lelo ricordo di Serapide dimostra che si allude allo Zeus Kasios venerato a Pelusio, ai confini fra l'Egitto e l'Arabia. È anzi molto probabile che l'epiteto di Εἷς, assente in tutte le altre menzioni di Zeus Kasios, debba la sua presenza qui allo Εἷς Ζεὺς Σάραπις dell'altro amuleto.

In molte acclamazioni figura il verbo di vittoria νικᾷ. Spesso al verbo segue il nome della divinità al nominativo (p. es., νικᾷ ἡ Εἶσις = « vince Iside »), ma qualche volta il νικᾷ ha un complemento oggetto. Così una gemma del Museo Britannico [1] presenta, insieme ad una figura che sembra doversi interpretare come Iside, l'iscrizione:

νικᾷ ὁ Σέραπις τὸν φθόνον.

« Serapide vince il malocchio ».

Altre acclamazioni consistono nella formula

μέγα τὸ ὄνομα

(« (È) grande il nome »),

seguìta da un nome di divinità al genitivo: p. es., μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σάραπις, o μέγα τὸ ὄνομα τοῦ μόν(ου) θεοῦ (« (È) grande il nome di Serapide »; « (È) grande il nome del solo dio »). [2] Questa formula, usata da pagani, da Ebrei e da Cristiani, ricorre anche in epigrafi su pietra. [3]

Abbastanza comune è l'acclamazione

χαῖρε

(« Salve »),

cui segue, in vocativo, il nome della divinità. [4] Ed altrettanto comuni (è naturale) sono gli imperativi dei verbi φυλάσσειν, βοηθεῖν, τηρεῖν, coi quali s'invita la divinità a custodire, ad aiutare e a proteggere la persona affidata alle sue cure. A volte l'imperativo è sostituito da un indicativo alla terza persona, accordato col nome della divinità; nel quale caso l'intervento della divinità è dato come cosa addirittura certa. Così, un anello d'oro del III o

(1) C. Bonner, *op. cit.*, p. 176.

(2) Id., *op. cit.*, pp. 176 s.

(3) Cfr. L. Robert, in *Hellenica*, 10 (1955), pp. 84–89.

(4) Quando il nome della divinità non segue, il χαῖρε è evidentemente rivolto alla persona cui l'amuleto è destinato (cfr. vol. III, pp. 526 s.).

del IV secolo, conservato nel Museo Britannico, presenta sulle sue otto faccette la seguente epigrafe: [1]

Μαρκιανέ, τέκνον χρηστόν, Οὐρανία σὲ τηρεῖ.

« Marciano, figlio buono, Urania ti custodisce ».

Si tratta, evidentemente, della multiforme dea Celeste (Οὐρανία dei Greci, *Caelestis* dei Latini) tanto venerata nell'età imperiale, alla cui tutela Marciano viene affidato.

c) Vi sono poi casi in cui l'acclamazione si sviluppa in una vera e propria *preghiera*, eventualmente suggerita da un particolare desiderio.

Abbastanza frequente è, fra gli altri, il desiderio di ottenere o di recuperare l'amore della persona amata. Così, in una gemma proveniente dall'Asia Minore, la figura di Eros, armato come al solito di arco e di frecce, è accompagnata — al rovescio della gemma stessa — dall'iscrizione: [2]

δὸς τὴν ψυχὴν ἐμοὶ τῷ φοροῦντι Σεκουνδίλης.

« A me che porto (la gemma) dà tutta intera Secundilla », [3]

cioè: « Fa sì che Secundilla si dia a me ». La preghiera è naturalmente rivolta al piccolo dio dalle frecce infallibili; cui si chiede la ψυχή, ossia, come altrove, tutta la persona — anima e corpo — della donna che si ama. [4]

Ma in altri casi la preghiera può essere ispirata da un generico desiderio di protezione. Uno dei più interessanti esempi di questo tipo ci è offerto da un bellissimo diaspro rosso con venature nere oggi conservato a New York nel Brooklyn Museum. [5] Al diritto è rappresentato un dio a testa leonina sormontata da un disco e da due serpenti sacri, dio che stringe nella mano destra un segno di salute tipicamente egizio, il noto *ankh* (☥), e nella sinistra uno scettro, esso pure sormontato dalla testa di un leone. Sul rovescio è una preghiera, che si estende anche al taglio della gemma e al diritto di essa, intorno alla figura. La grafia, un po' irregolare, denota l'età imperiale abbastanza progredita e il testo contiene elementi gnostici:

(1) F. H. Marshall, *Catalogue of the Finger Rings, Greek, Etruscan, and Roman, in the ... British Museum*, London 1907, n. 639.

(2) C. Bonner, *op. cit.*, pp. 118 s.

(3) Σεκουνδίλης presenta il fenomeno abbastanza frequente del *lambda* non geminato.

(4) Per quest'uso di ψυχή, v. sopra, p. 246 nota 2; sotto, p. 404.

(5) C. Bonner, *op. cit.*, pp. 183–185, tav. 13, n. 283.

(*rovescio*) κλῦθί μοι
ὁ ἐν Λεοντοπό-
λι τὴν κατοικίαν κ-
εκληρωμένος, ὁ ἐ-
ν τῷ ἁγίῳ σηκῷ ἐνι-
δρυμένος, ὁ ἀστράπ-
των καὶ βροντῶν κα⟨ὶ⟩
γνόφου καὶ ἀνέμω-
ν κύριος, ὁ τὴν ἐνο-
υράνιον τῆς αἰωνι-
ίου φύσεως κεκλ-
ηρωμένος ἀ-
νάγκην:
(*taglio*) σὺ εἶ ὁ ταχυεργός, ὁ ἐπήκοος θεὸς, ὁ μεγαλόδοξος,
λεοντόμορφος: ὄνομά σοι
(*diritto*) Μιως, Μιωσι, Αρμιως, Ουσιρμιως, Φρη, Σιμιεφε,
Φνουτο, Φῶς, Πῦρ, Φλόξ: ἵλεως Ἀμμωνίῳ.

« Ascoltami tu che hai sortito la tua sede a Leontopolis, tu che sei insediato nel santo recinto, tu che sei signore dei fulmini e dei tuoni e dell'oscurità e dei venti, tu che possiedi in sorte la forza celeste dell'eterna natura; tu sei il dio veloce nell'operare, benigno, glorioso, in sembianze di leone; il tuo nome è Mios, Miosi, Armios, Usirmios, Phre, Simiephe, Phnuto, Luce, Fuoco, Fiamma; (sii) benevolo ad Ammonios ».

Il dio leonino venerato a Leontopolis, città del Delta, è un dio di carattere solare, identificabile con Re e con Horus. Egli è considerato signore invincibile dell'universo e porta una serie di nomi alcuni dei quali sono d'interpretazione incerta, altri possono spiegarsi con la onomastica egizia, altri invece sono prettamente greci, come Φῶς, Πῦρ, Φλόξ. A questo nume potentissimo chiede protezione il possessore del gioiello, un oscuro Ammonios.

d) Non di rado l'amuleto porta un *augurio* rivolto alla persona cui l'amuleto è destinato, augurio che spesso si compendia in una sola parola: ζωή (= « Vita »), ὑγίεια (= « Salute »), χαρά (= « Gioia »), χαῖρε (= « Salve»), χάρις (= « Favore »), δύναμις (= « Forza »), e così via. [1] Sono, queste, parole eloquenti di per sé, che ricorrono anche su altri oggetti, della più

(1) Id., *op. cit.*, p. 177. Per χαρά, v. anche G. M. A. Richter, *Catalogue of Engraved Gems, Greek, Etruscan, and Roman* (Metropolitan Museum of Art, New York), Roma 1956, p. 120, n. 601 (tav. 65), dove si citano altri esempi.

svariata natura. Alcune poi, come ζωή ed ὑγίεια, furono largamente usate, con valore augurale e profilattico, anche dai Cristiani. [1] In altri casi, l'augurio consiste nella comune acclamazione [2]

ἐπ' ἀγαθῷ (oppure ἐπ' ἀγαθοῖς).

« A buon fine».

2) Amuleti destinati ad opporsi alle forze malvage.

Come ho già rilevato, questi amuleti hanno molti punti di contatto coi precedenti e sono, più propriamente, gli amuleti magici. Le iscrizioni che li accompagnano e che trovano numerose analogie nei papiri magici, possono, almeno per comodità di esposizione, essere distribuite in tre serie: iscrizioni di magia medica, iscrizioni di magia « defissoria », iscrizioni magiche o parzialmente o totalmente incomprensibili.

a) Gli amuleti di *magia medica*, destinati cioè a combattere e a prevenire le malattie, sono molto numerosi. Grande importanza fu loro attribuita non soltanto da pazienti più o meno crèduli ma anche, in certi casi, da medici; da medici, beninteso, di non altissima intelligenza. Ho già ricordato il caso di Alexandros di Tralleis, medico vissuto a Roma nel VI secolo d. Cr., il quale prescriveva come infallibile rimedio contro la podagra una formula salutare scritta sopra un foglietto d'oro da portarsi — arrotolato in un tubicino — intorno alle caviglie. [3] Il medesimo dottore consigliava invece, contro la colica, un anello di ferro a otto faccette, arricchito di un'epigrafe della quale egli stesso era in grado di dettare il testo. [4] Tutti, si può dire, i morbi che affliggono l'umanità compaiono sugli amuleti. Esistono infatti amuleti contro la cattiva digestione, contro la febbre, contro le malattie degli occhi, contro la sciatica, contro i disturbi femminili, e via dicendo.

Gli amuleti diciamo così digestivi sono moltissimi. Una ematite del Museo Britannico [5] presenta da un lato una strana figura a testa bestiale (certo, non umana) e dall'altro lato, su cinque righe, l'iscrizione:

στόμαχε πέπτε.

« Stomaco, digerisci ».

(1) V. sotto, pp. 439 s. (per ζωή); 512, 551 (per ὑγίεια).

(2) F. H. Marshall, *op. cit.*, nn. 600–617; G. M. A. Richter, *op. cit.*, p. 119, nn. 585–592 (tav. 65), p. 120, nn. 593–597 (tav. 65).

(3) V. sopra, pp. 271 s.

(4) Alexander Trallianus, *De medicam.*, 8,2 (ed. Th. Puschmann, II, Wien 1879, p. 377). Cfr. G. Schlumberger, in *Rev. Ét. Gr.*, 5 (1892), p. 87.

(5) C. Bonner, in *Hesperia*, 20 (1951), p. 332, n. 44 (tav. 98).

Il medesimo risultato voleva ottenere una ematite di forma ovale, oggi conservata nel Medagliere di Monaco di Baviera e databile fra il IV e il

FIG. 76 – AMULETO CON EPIGRAFE APOTROPAICA; ORA A MONACO NEL MEDAGLIERE (IV–VI SECOLO D. CR.)

VI secolo d. Cr. (*fig. 76*).[1] Da un lato vi si vede un dèmone a corpo serpentino con corazza, scudo e frusta (Abraxas) e con l'aggiunta di una croce uncinata (*swastika*), dall'altra — su quattro righe — la parola

στομάχου

« Dello stomaco ».

(1) E. BRANDT, in *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*, I 3, München 1972, n. 2909.

Più lunga è l'epigrafe di un'altra gemma, di color verde chiaro (forse giadeite), esistente a Costantinopoli in una collezione privata, [1] e accompagnata — sull'altra faccia — dalla figura di un serpente a testa leonina da cui emanano raggi, figura che è abbastanza facile identificare con Chnumis (o Chnubis), epigono greco dell'egizio dio creatore Chnûm. Distribuita su nove righe e non priva di errori, l'epigrafe, ridotta in greco normale, suona così:

ἀποστρέψατε πᾶσαν τάσιν, πᾶσαν ἀπεψίαν, πᾶν
πόνον στομάχου ἀπὸ Ἰουλιανοῦ ὃν ἔτεκεν Νόννα.

« Allontanate ogni tensione, ogni indigestione, ogni dolore di stomaco da Iulianòs che Nonna generò ». [2]

La madre viene ricordata perché non ci siano dubbi sulla persona che il talismano deve proteggere. È poi da rilevare che nelle iscrizioni magiche si ricorda di preferenza la madre. [3]

Voglio inoltre menzionare, fra gli amuleti iscritti di magia medica, una graziosa sardonica esistente una volta nella collezione degli Zar di Russia. [4] Da un lato si vede Perseo, vestito di clàmide e col berretto frigio sulla testa, in atto di volare verso destra reggendo nella mano sinistra la testa della Górgone e nella destra il falcetto che gli ha servito per decapitare il mostro. Dall'altro lato si legge:

φύ[γε], ποδάγρα, [Π]ερσεύς σε διώχι.

« Fuggi, o podagra, Perseo t'insegue ». [5]

È questo un talismano contro la podagra, recante un simbolo — l'immagine di Perseo volante — che non potrebbe essere né più appropriato né più efficace per debellare la malattia. Si osservi poi che l'imperativo φύγε (o φεῦγε) ricorre spesso sia nei papiri magici sia in varie iscrizioni contro il malocchio (φθόνος). [6]

(1) C. Bonner, in *Hesperia*, 23 (1954), p. 149, n. 36 (tav. 36).

(2) Invece di αποστρεψατε fu scritto αποστρεψαγαι (il γ è un errore, lo αι invece è variante ortografica di ε). Si noti poi il neutro πᾶν in luogo del maschile πάντα.

(3) Cfr. C. Bonner, in *Hesperia* cit., p. 156.

(4) Id., *Studies in Magical Amulets* cit., pp. 75 s.

(5) διώχι vale, naturalmente, διώκει.

(6) Cfr. R. Heim, *Incantamenta magica Graeca Latina*, Leipzig 1893 (= *Neue Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. 19), pp. 480–482, nn. 57–68; e – molto più recentemente – L. Robert, in *Hellenica*, 13 (1965), pp. 267–271 e nota 3 a p. 267.

b) A volte si trovano sugli amuleti testi magici che rientrano nella categoria delle *defixiones*. Ho già parlato di questi caratteristici testi, il cui scopo consiste nell'inceppare, nel paralizzare le forze vitali del nemico, sì da rendere costui morto prima del tempo. (1) Di solito le defissioni sono su piombo; esistono però anche (l'ho già rilevato) defissioni su gemme. Valga come esempio un diaspro sanguigno del II secolo d. C. con un'epigrafe di età posteriore, incisa forse nel secolo successivo. (2) La gemma reca da un lato il volto della Górgone, dall'altro l'epigrafe disposta su nove righe:

Γοργών. Ἀχιλλεὺς ὁ Ἀλίο⟨υ⟩ τοῦ Ταύρου, Ἰούλις. ἐὰν
λαλῶ{ω}σιν ἀ{λ}ξιῶ μὴ πιστευέσθωσαν. Χνοῦβι.

« Górgone. Achilleus figlio di Alios figlio di Tauros; Iulis. Se parlano, desidero che non siano creduti. Chnubis ».

È questa, probabilmente, una delle tante defissioni giudiziarie. Nell'imminenza di un processo, si cerca d'infirmare la deposizione dei testimoni: o non possano parlare, o non siano creduti. Si potrebbe però anche pensare, nel nostro caso, a semplici chiacchiere che il possessore dell'amuleto teme vengano propalate. Comunque sia, il testo è racchiuso fra due nomi terribili che ne garantiranno l'efficacia: quello della Górgone e quello del già ricordato Chnubis (o Chnumis), il divino serpente a testa leonina. Le persone pericolose sono due. La prima (Achilleus) ha un patronimico forse collegato al gentilizio latino *Allius*, e all'onomastica latina riporta anche il nome della seconda, Ἰούλις (=Ἰούλιος), evidente calco di *Iulius*.

c) Molto spesso gli amuleti magici recano iscrizioni o parzialmente o totalmente *incomprensibili*. Perché?

Trattando delle defissioni, ho messo in risalto la tendenza che più volte vi si manifesta a rendere il testo quanto più sia possibile oscuro, ora scrivendo in direzione contraria, ora confondendo le lettere, ora mescolando greco e latino. La voluta oscurità mira in sostanza, come ho notato, ad accrescere l'efficacia dei malvagi auguri. (3) Ciò vale, analogamente, anche per gli amuleti. Ecco perché sugli amuleti s'incontrano spesso anagrammi di nomi salutari e nomi magici di divinità, incomprensibili al volgo e probabilmente anche a coloro che li scrivevano; e lettere isolate, e serie di lettere dalle quali nulla risulta tranne certe cadenze e assonanze strane, atte a suscitare il brivido del mistero.

(1) V. sopra, pp. 240–257.
(2) C. Bonner, in *Hesperia*, 23 (1954), pp. 154–157, tav. 36.
(3) V. sopra, pp. 245 s.

Un esempio di questo genere ci viene offerto da una gemma oggi esistente nel Museo di Kassel, un'agata muschiata databile al IV secolo d. Cr. (*fig. 77 a–b*). [1] Mentre sul diritto (*fig. 77 a*) spicca la figura del solito

FIG. 77 *a–b* – AMULETO CON IMMAGINE DI CHNUMIS ED EPIGRAFE INCOMPRENSIBILE; ORA A KASSEL NEL MUSEO (IV SECOLO D. CR.)

serpente Chnumis, con la testa leonina ornata di raggi fra i quali s'inseriscono graziosamente le lettere del suo nome (XNOYMIC), sul rovescio (*fig. 77 b*) si legge:

αιπος
σορορμε
ρφσργαρθ
αμαφριο
5 υρινξ

(*segno tipico di Chnumis*)

Le prime cinque lettere costituiscono una parola greca (αἶπος) che, col suo significato di «altezza», non sarebbe fuori luogo in un amuleto magico. Ma dalle lettere successive non si riesce, con tutta la buona volontà, a ricavare un costrutto. Si avvertono soltanto singolari cadenze in –ρ, fra cui specialmente la formula σορορ, abbastanza frequente nei papiri magici e rappresentata anche su altre gemme, non che — alla fine — la terminazione in -ξ, non ignota agli autori di simili testi. [2] La nostra epigrafe è

(1) P. ZAZOFF, in *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*, III, Wiesbaden 1970, pp. 239 s., n. 171.

(2) Essa ricorre anche nell'onomastica dei dèmoni in testi di defissione (v. sopra, p. 252, l. 20).

chiusa da uno strano segno, che viene considerato di origine egizia e tipico di Chnumis. (1)

Fra le serie di lettere incomprensibili, ancora più apprezzate dovevano essere quelle che si prestavano ad essere lette ugualmente da sinistra a destra e da destra a sinistra, cioè i palindromi, quali, ad esempio, ϑωβαρραβωϑ e il famoso αβλαναϑαναλβα; oppure le serie di lettere che si ripetevano uguali, salvo il mutamento di una vocale, come καντευ κεντευ κοντευ.

Con siffatti espedienti si cercava di accrescere il valore dei testi. Alla base di tutto rimaneva però, innegabilmente, la potenza che gli antichi attribuivano all'alfabeto, meravigliosa invenzione dell'ingegno umano; (2) una potenza capace di allontanare il male e di propiziare il bene.

BIBLIOGRAFIA: L'opera fondamentale sugli amuleti in genere è quella, da me già citata, di C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco–Egyptian*, Ann Arbor 1950 (dove viene citata l'ampia bibliografia anteriore). Le iscrizioni sono trattate specialmente alle pp. 167–207. Cfr., dello stesso Bonner, scritti in: *Hesperia*, 13 (1944), pp. 30–35; 20 (1951), pp. 301–345, tavv. 96–100 (un supplemento all'opera principale); 23 (1954), pp. 138–157, tavv. 34–36. Vedi inoltre: A. DELATTE, in *Bull. Corr. Hell.*, 37 (1913), pp. 247–278, tavv. 2–3; L. BLAU – J. KEIL, in *Jahreshefte Öst. Inst.*, 32 (1940), pp. 79–84; J. KEIL, *ibid.*, 36 (1946), pp. 135–139; A. DELATTE – PH. DERCHAIN, *Bibliothèque Nationale. Cabinet des Médailles et Antiques. Les intailles magiques gréco–égyptiennes*, Paris 1964, pp. 291 s., 315–342; L. ROBERT, in *Hellenica*, 13 (1965), pp. 265–271; P. ZAZOFF, in *Arch. Anz.*, 80 (1965), coll. 84–115 (gemme in funzione di amuleti, alcune delle quali presentano epigrafi greche gnostiche). Altre gemme–amuleti con iscrizioni greche gnostiche sono comprese nei volumi della collezione *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*: I (Staatliche Münzsammlung München), München 1968–1972; II (Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz Antikenabteilung, Berlin), München 1969; III (Braunschweig, Göttingen, Kassel), Wiesbaden 1970; IV (Hannover, Kestner–Museum; Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe), Wiesbaden 1975.

Per i papiri magici, che hanno con le iscrizioni degli amuleti magici stretti legami, cfr. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae magicae*, I–II, Leipzig–Berlin 1928–1931.

Per il valore magico della scrittura, cfr. A. BERTHOLET, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, in *Abhandl. Akad. Berlin*, 1948, n. 1.

(1) Cf. C. BONNER, *Studies in Magical Amulets* cit., pp. 58 s., 162.
(2) Cfr. vol. I, p. 43; vol. III, p. 77.

VARIA

1. – Tegole sacre.

Trattando — nel secondo volume — le iscrizioni di carattere pubblico, ho parlato delle iscrizioni che venivano apposte alle tegole per iniziativa dello Stato. (1) Ciò accadeva quando lo Stato aveva provveduto a sue spese il materiale: o per edifici di carattere profano o anche per edifici sacri, i quali però rientrassero nell'amministrazione statale. L'aggettivo che in questi casi definiva la tegola (κεραμίς) o l'insieme di tegole (κέραμος) era di regola δημοσία o δημόσιος (oppure, doricamente, δαμοσία o δαμόσιος); aggettivo che poteva anche presentarsi abbreviato (δη o δα). V'erano però casi in cui il santuario stesso faceva eseguire le tegole, ordinandole a fornaci di sua fiducia o, talvolta, a fornaci sue, istallate proprio nell'àmbito del santuario. In tali casi, l'aggettivo usato era, rispettivamente, ἱερά o ἱερός (ἰαρά o ἰαρός). Non di rado poi si aggiungeva il nome (in genitivo) della divinità cui il santuario apparteneva. Talvolta, anzi, ci si limitava al solo nome della divinità in genitivo, con significato di possessivo. Altre volte, ma raramente, si aggiungeva qualche precisazione; per esempio, la data.

Come sulle tegole di carattere pubblico così anche sulle tegole di carattere sacro, le iscrizioni potevano essere o scritte a mano, con la pittura o con l'incisione, o impresse mediante un bollo (τύπος).

Molti esempi di tegole sacre recanti epigrafi ci sono noti per l'età ellenistico–romana; anzi, che io sappia, per questa sola età. Ne ricordo qualcuno.

Ad Atene, dai fondi del Museo Epigrafico sono tornati in luce, grazie allo zelo di Dina Peppas Delmusu, alcuni frammenti di tegole iscritte. Fra gli altri v'è un bel frammento di tegola di tipo laconico, (2) recante un'epigrafe tracciata profondamente prima della cottura dell'argilla e dipinta poi, a cottura avvenuta, con un ripasso in bianco. (3) L'epigrafe, databile alla metà circa del III secolo av. Cr., è la seguente (*fig. 78*):

ἱερὰ
Νυμφῶν.

« (Tegola) sacra delle Ninfe ».

(1) Vol. II, pp. 486–502.

(2) Per le tegole di tipo laconico, cfr. *ibid.*, p. 487.

(3) D. Peppas Delmusu, in *Ἀρχ. Δελτ.*, 25 (1970), II 1, p. 14, tav. 8 β. Cfr. J.–P. Michaud, in *Bull. Corr. Hell.*, 96 (1972), pp. 595 s., fig. 5.

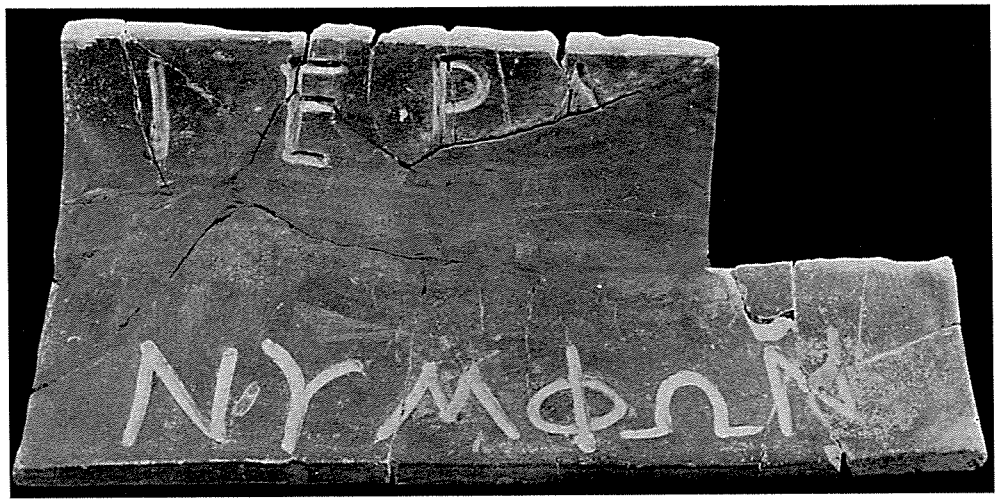


FIG. 78 – ATENE: TEGOLA COL NOME DELLE NINFE (METÀ CIRCA DEL III SECOLO AV. CR.)

L'aggettivo ἱερά dimostra che la tegola e le sue compagne erano state eseguite per conto del santuario. Dove poi quest'ultimo si trovasse resta incerto. Essendo ignota la provenienza del pezzo, non si può infatti decidere se la nostra tegola abbia appartenuto al celebre santuario delle Ninfe in riva all'Ilisso (quello che Platone esalta nel suo *Fedro*), [1] oppure ad un altro dei meno famosi santuari ateniesi in cui le Ninfe ricevevano culto. [2]

Sempre ad Atene, ma ad epoca più recente, spetta un'altra tegola sacra. Essa fu rinvenuta nell'*Agorà* e reca un'epigrafe dipinta che sembra databile al II o al I secolo av. Cr.: [3]

ἱερὰ
[Ἡφ]αίστο[υ].

« (Tegola) sacra di Efesto ».

Si tratta di una tegola del tempio stesso di Efesto o di un altro minore edificio che sorgeva nell'area sacra al dio. Poiché il santuario di Efesto, celebre per i resti del suo tempio ornato di metope a rilievo, si trovava immediatamente ad Ovest dell'*Agorà*, torna bene che dagli scavi dell'*Agorà* sia uscita la nostra tegola iscritta.

(1) PLATO, *Phaedrus*, 229 B, 230 B, 279 B. Cfr. vol. II, p. 146 e nota 1.
(2) Cfr. H. HERTER, in PAULY-WISSOWA, *RE*, s.v. *Nymphai*, coll. 1558 s. (a. 1937).
(3) T. L. SHEAR, in *Hesperia*, 8 (1939), p. 214, fig. 12.

Un terzo tipo ateniese, databile anch'esso all'età ellenistica (per quanto sembra, a poco dopo la metà del II secolo av. Cr.), è rappresentato ormai da parecchi esemplari. Uno di essi è stato recentemente scoperto da Dina Peppas Delmusu nei fondi del Museo Epigrafico, insieme con la tegola sacra alle Ninfe. (1) La provenienza di tutti gli esemplari è sicura: il santuario

FIG. 79 – ATENE: TEGOLA COL NOME DELLA MADRE DEGLI DÈI (POCO DOPO LA METÀ DEL II SECOLO AV. CR.)

(1) D. PEPPAS DELMUSU, *op. cit.*, p. 15, tav. 10 α. Cfr. J.–P. MICHAUD, *op. cit.*, pp. 595–597, fig. 7. Per gli altri esemplari: *IG*, II/III² 4870; H. A. THOMPSON, in *Hesperia*, 6 (1937), pp. 191–193, fig. 118; ID., in *Hesperia*, Suppl. IV (1940), pp. 150 s.; W. PEEK, in *Kerameikos: Ergebnisse der Ausgrabungen*, III (*Inschriften, Ostraka, Fluchtafeln*), Berlin 1941, p. 17, n. 12, tav. 9, 3; H. A. THOMPSON, in *Hesperia*, 19 (1950), pp. 52 s., fig. 7, n. 5.

della Madre degli Dèi, cioè di Cibele, nell'*Agorà*. L'epigrafe è, questa volta, impressa con uno stampo, sì che le sue lettere appaiono a rilievo in un campo rettangolare. Riporto l'esemplare del Museo Epigrafico (*fig. 79*): (1)

[ἱερ]ὰν Μητρὶ Θ[εῶν]
[Δ]ιονύσιος καὶ Ἀμμ[ώνιος].

« Dionysios e Ammonios (fecero questa tegola) sacra alla Madre degli Dèi ».

La tegola apparteneva, insieme con le altre, ad un rifacimento ellenistico del tempio. I due personaggi debbono essere interpretati come proprietari dell'officina da cui le tegole erano uscite. Il verbo sottinteso può dunque essere o ἐποίησαν, o anche ἀνέθεσαν, ammettendo — nel secondo caso — che gli artefici abbiano voluto fare un dono alla dea.

Restando ancora nell'Attica, voglio infine ricordare una interessante tegola sacra rinvenuta ad Eleusi. (2) La tegola fu trovata rimessa in opera nella costruzione di una tomba, ma, come attesta l'epigrafe, apparteneva in origine ad un edificio compreso nel celebre santuario di Demetra. Questa iscrizione, databile alla prima età imperiale, presenta lettere impresse a stampo (*fig. 80*):

Δήμητρος.

« Di Demetra ».

L'epigrafe consiste, come si vede, nel solo nome della divinità, espresso in genitivo con valore di possesso.

FIG. 80 – ELEUSI: TEGOLA COL NOME DI DEMETRA (PRIMA ETÀ IMPERIALE)

Un cospicuo numero di tegole sacre si conosce nel Peloponneso. Mi limito a ricordare alcuni esempi appartenenti rispettivamente al santuario di Apollo nella laconica Amyklai, a quello di (Artemide) Orthia a Sparta, a quello di Despoina a Lykosura in Arcadia.

(1) D. PEPPAS DELMUSU, *loc. cit.*
(2) O. ALEXANDRI, in *Ἀρχ. Δελτ.*, 22 (1967), II 1, pp. 124 s., tav. 102 α.

Nel santuario di Amyklai, di cui più d'una volta ho avuto l'occasione di parlare, [1] sono ritornate in luce tegole più o meno frammentarie databili all'età ellenistica (III o II secolo av. Cr.) e recanti un'epigrafe scritta a mano prima della cottura e risultata poi a rilievo. [2] Le formule sono:

'Απέλλωνος | 'Αμυκλαίου,
'Απόλλωνος | 'Αμυκλαίου,
'Απόλλωνος | ἐν 'Αμυκλαίōι.

« Di Apollo Amiclèo », oppure « Di Apollo nell'Amiclèo ».

Le prime due formule consistono nel semplice nome del dio accompagnato dal suo epiteto, in genitivo di possesso. Nella prima ricorre la variante dorica 'Απέλλων. Nella terza, di cui riproduco un esempio (*fig. 81*), l'epiteto del dio è sostituito dal nome specifico del luogo del suo culto.

FIG. 81 – AMYKLAI (LACONIA): NOME DI APOLLO AMICLEO SU TEGOLA (III O II SECOLO AV. CR.)

Nel santuario spartano dell'antichissima Orthia, poi assimilata ad Artemide (anche di questo santuario ho parlato più volte), [3] tegole probabilmente databili al II o I secolo av. Cr. recano — incise a mano prima della cottura — epigrafi di tre tipi: [4]

ἱεροὶ | Βορθείας,
Βωρθείας | ἱεροί,
Βορθείας ἱαροί.

« (Tegole) sacre di Orthia ».

Βορθεία (nel secondo tipo, per errore Βωρθεία) è un'arcaica variante del nome della dea. Tutte e tre le formule presentano l'aggettivo al plurale (nella terza formula, in dorico: ἱαροί). Si pensa, collettivamente, a tutte le tegole che costituiscono il tetto e si sottintende (così sembra) il sostantivo κέραμοι, il cui singolare, del resto, basterebbe a indicare la copertura del tetto nella sua integrità. [5]

(1) Vol. I, pp. 283, 496; II, pp. 72, 135 nota 1.
(2) *IG*, V 1, 863. Cfr.W. v. Massow, in *Ath. Mitt.*, 52 (1927), p. 64, nn. 10–16, Beil. X 7–10.
(3) Vol. I, pp. 279 s.; III, pp. 5 nota 3, 6, 50–53.
(4) *IG*, V 1, 864–866.
(5) Cfr. R. Martin, *Manuel d'architecture grecque*, I, Paris 1965, pp. 65 s. e nota 1.

Venendo infine al santuario arcadico di Lykosura, ricorderò che ne era titolare Despoina, la « Signora » per eccellenza, una dea della natura feconda, al culto della quale appartiene la legge sacra che sopra ho commentata. [1] Di questo cospicuo santuario arcadico, che Pausania nel II secolo d. Cr. vide ancora fiorente, [2] voglio riportare un esempio di tegola sacra databile al I secolo av. Cr.: [3]

Δεσποίνας·
ἔτους γ′ καὶ ο′.

« Di Despoina; dell'anno 73 ».

Al nome della divinità in genitivo si aggiunge, in questo caso, il prezioso elemento della datazione. Se ci si riferisce, come sembra giusto, all'èra acaica, l'anno 73 corrisponderebbe al 74/3 av. Cr. Si noti che in altre tegole del medesimo santuario la medesima formula (ma senza ἔτους) contiene l'indicazione dell'anno 81, cioè del 66/5 av. Cr. [4]

Ai tipi già ricordati ne aggiungo altri due, appartenenti a regioni molto lontane fra loro: Creta e Sicilia.

Il tipo cretese cui alludo è rappresentato da molte tegole rinvenute ad Hagìa Triàda presso Phaistos, fra le rovine di un piccolo santuario di età ellenistica. [5] Le tegole, più o meno mutile, presentano il nome della divinità inciso con una stecca nell'argilla umida. Questo nome è (*fig. 82*):

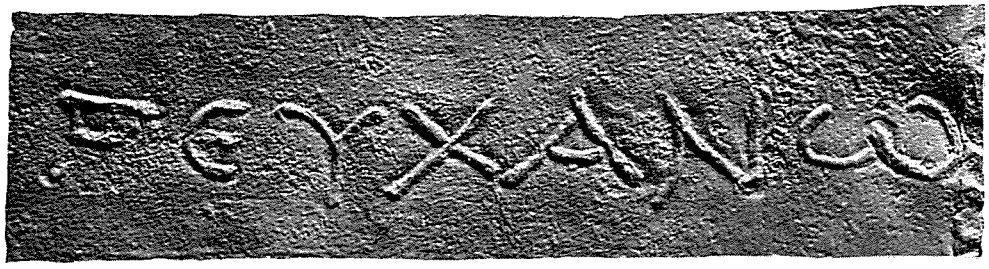


FIG. 82 – HAGÌA TRIÀDA, PRESSO PHAISTOS: NOME DI VEUCHANOS SU TEGOLA (ETÀ ELLENISTICA) (*calco*)

Fευχάνω.

« Di Veuchanos ».

(1) V. sopra, pp. 20–23.
(2) PAUSANIAS, 8, 37.
(3) IG, V 2, 546, 1.
(4) IG, V 2, 546, 2.
(5) *I. Creticae*, I, XXIII 5.

Veuchanos, o Velchanos (la trasformazione di ελ nel dittongo ευ è tipicamente cretese), era un antico dio della vita rinascente, un dio venerato anche in altre località della Creta centrale, che certe monete di Phaistos, probabilmente databili al primo quarto del IV secolo av. Cr., rappresentano come una figura giovanile fra i rami di un albero. (1) Si noti, nel nome Fευχάνω, il solito uso del semplice genitivo con valore di possesso. (2)

Da Creta passiamo in Sicilia, e precisamente a Messana. A quest'antica città appartiene un tipo di tegola nella quale un bollo impresso nell'argilla prima della cottura e databile, come sembra, all'età ellenistica presenta l'epigrafe: (3)

'Απόλλωνος
ἱερά.

« (Tegola) sacra di Apollo ».

Il culto di Apollo, al cui santuario l'epigrafe si riferisce, era già noto a Messana dalle monete dell'epoca in cui i mercenari Mamertini occuparono la città (circa 283–263 av. Cr.). (4)

2. – Chiavi iscritte di templi.

Le chiavi destinate a garantire la sicurezza degli edifici sacri si arricchivano anch'esse, qualche volta, di epigrafi.

Immagini di chiavi sacre ci sono pervenute su stele, vasi, terrecotte a rilievo, monete. Spesso esse vengono concepite come simbolo di sacerdozio, in quanto distinguono le figure dei ministri del culto, ai quali appunto

(1) G. Le Rider, *Monnaies crétoises du Ve au Ier siècle av. J.-C.*, Paris 1966 (= École Française d'Athènes, Études crétoises, 15), pp. 91 s., nn. 38–40, tav. 22, nn. 20–24; cfr. p. 149. Per Velchanos, cfr. M. Guarducci, *I. Creticae*, I, pp. 124, 274 (xxiii 5); Id., in *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara*, ecc., Città del Vaticano 1937, pp. 183–191, tav. 20, 1–2.

(2) Al medesimo santuario e alla medesima età appartiene la dedica votiva di un sacerdote, che sembra autore di un'opera a vantaggio del santuario stesso (*I. Creticae*, I, xxiii 4).

(3) *IG*, XIV 2394, 1.

(4) Esso è attestato, fra l'altro, dalle monete (cfr. B. V. Head, *Historia Numorum*, 2ª ed., Oxford 1911, p. 156; B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III, Città di Castello 1945, pp. 543 s.). In appendice a queste osservazioni sulle tegole sacre, è opportuno notare che nell'età ellenistico-romana si usava esprimere il nome della divinità, o intero o abbreviato, anche sulle pietre di edifici sacri. Così, a Lebena in Creta i blocchi della *favissa* del santuario di Asclepio, costruita a quanto sembra nella seconda metà del IV secolo av. Cr., sono segnati dalla lettera A, evidente abbreviazione di 'A(σκλαπιός) (*I. Creticae*, I, xvii 6 *bis*); a Epidauro il nome di Asclepio ('Ασκληπιοῦ, anche abbreviato) compare non solo su tegole (*IG*, IV 1², 719–724), ma anche su frammenti di decorazione architettonica (*IG*, IV 1², 713); a Sardi alcuni blocchi del tempio di Artemide presentano una sigla nella quale è ovvio riconoscere le lettere APT, iniziali del nome della dea (*I. Sardis*, n. 177).

spettava la responsabilità dei rispettivi templi. Di bronzo o di ferro, le chiavi sacre erano di solito — per un voluto ossequio alla tradizione arcaica — grandi e pesanti. Le epigrafi, quando ci sono, consistono ovviamente nel nome della divinità alla quale i rispettivi templi appartenevano, e il nome viene espresso (anche questo è ovvio) con un genitivo significante il concetto di possesso.

Un bell'esemplare di chiave sacra iscritta si conosce fino dal 1908 per il tempio di Artemide a Lusoi nell'Arcadia. (1) Questa chiave, che oggi si trova a Boston nel Museo delle Belle Arti, è di bronzo, lunga ben cm. 40,5, con un manico a testa di serpente. (2) L'epigrafe, integra, scritta in senso retrogrado e redatta nel dialetto e nell'alfabeto locale, sembra databile al primo quarto del V secolo av. Cr. (*fig. 83*):

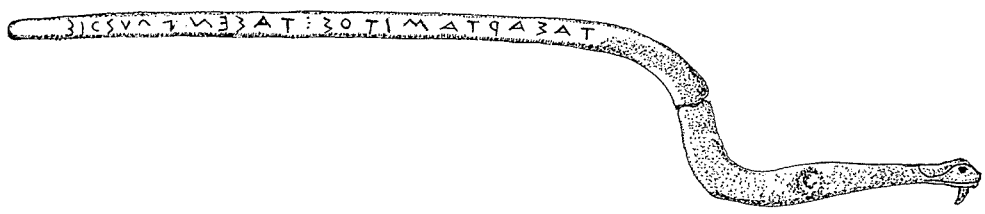


FIG. 83 – LUSOI (ARCADIA), ORA A BOSTON NEL MUSEO DELLE BELLE ARTI: CHIAVE ISCRITTA COL NOME DI ARTEMIDE (PRIMO QUARTO DEL V SECOLO AV. CR.)

τᾶς Ἀρτάμιτος : τᾶς ἐν Λούσοις.

« Di Artemide, quella in Lusoi ».

La specificazione della località vuole evidentemente assicurare, con chiarezza, la pertinenza della chiave all'edificio ch'essa serve ad aprire.

All'esemplare di Lusoi se ne sono aggiunti recentemente altri tre, rinvenuti ad Halieis, all'estremità meridionale della penisola argolica. Qui gli scavi, compiuti dal 1962 in poi nella località dell'antico santuario di Apollo, hanno infatti riportato alla luce un bel mazzetto di tre chiavi di ferro recanti il nome del dio. (3) Le tre epigrafi, scritte con lettere dell'alfa-

(1) H. DIELS, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1908, 1, pp. 27–30, tav. 1; ID., *Antike Technik*, 3ª ed., Osnabrück 1924, pp. 45–47, fig. 7 (a p. 46); M. COMSTOCK – C. VERMEULE, *Greek Etruscan and Roman Bronzes in the Museum of Fine Arts Boston*, Boston Mass. 1971, p. 435, n. 638. Per l'epigrafe: *IG*, V 2, 399; E. SCHWYZER, *Dial. Graec. exempla*, n. 670; cfr. L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, pp. 212, 215, n. 23.

(2) A torto H. DIELS (in *Sitzungsber.* cit., p. 28) pensò, disconoscendo la testa serpentina, che la chiave fosse provvista, in antico, di un manico di legno o di avorio.

(3) M. H. JAMESON, in *Φόρος, Tribute to Benjamin Dean Meritt*, New York 1974, p. 72, tav. 14.

beto argivo (tipico è il *lambda*), [1] appartengono più o meno alla stessa età di quella di Lusoi:

τἀπόλλω̄ν[ος].

« Di Apollo ».

Si osservi che, a differenza dell'epigrafe di Lusoi, qui non si esprime il nome della località, ritenendo sufficiente il solo nome di Apollo. Questo era allora il dio principale della città, e tale si mantenne anche nel IV secolo, come dimostra la presenza della testa di Apollo sulle monete locali. [2] Il suo santuario doveva poi risalire ad un'antichità piuttosto remota; stando almeno alla tradizione riportata dal poeta Bacchilide, secondo il quale da Halieis sarebbe partito Melampo per fondare il santuario di Apollo Pythaieus nell'argolica Asine. [3]

3. – Pesi iscritti nel santuario di Zeus in Olimpia.

Gli scavi eseguiti nel santuario di Zeus in Olimpia hanno rimesso in luce un cospicuo gruppo di pesi che recano il nome del dio e possono quindi esser considerati « sacri ». [4] Non sarà inopportuno farne qui un breve cenno.

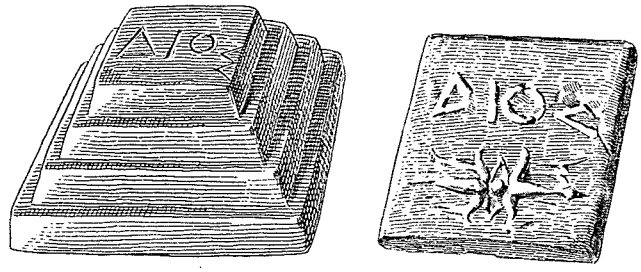
Questi pesi, oggi conservati in gran parte a Berlino, sono di bronzo fuso. Essi presentano forma ora quadrata a uno o a più piani (fino ad un massimo di quattro), ora piramidale, ora triangolare. Molti hanno lettere incise, altri lettere a rilievo, ottenute versando il metallo ancora liquido in una matrice iscritta. In un paio di casi, l'iscrizione venne apposta con la tecnica « a puntinato ». [5] Stando ai caratteri della scrittura, tutti i pesi rinvenuti sembrano appartenere all'età ellenistica (III e II secolo av. Cr.).

Il nome del dio compare dovunque espresso in genitivo, con valore di appartenenza: Διός, o Διό̣ϙ. Quest'ultima forma è distinta dal fenomeno locale del rotacismo. In altri esemplari, al nome di Zeus si aggiunge l'epiteto Ὀλύμπιος (o Ὀλύνπιος). Il ricordo del dio è accompagnato a volte da sigle di numerali (?) o da immagini dei suoi due attributi caratteristici: ora l'aquila, ora il fulmine.

(1) Per l'alfabeto argivo arcaico, cfr. vol. I, pp. 124—126.
(2) Cfr. J. N. Svoronos, in *Journ. intern. d'archéol. numism.*,10 (1907), pp. 5–34.
(3) Bacchylides, fr. 4 (ed. B. Snell, Lipsiae 1958), vv. 49–54.
(4) *I. Olympia*, coll. 801–824.
(5) Per questa tecnica, cfr. vol. I, pp. 463–465.

Riproduco qui due esemplari (*figg. 84–85*) che presentano ambedue il genitivo

Διός.



FIGG. 84–85 – OLIMPIA: PESI ISCRITTI COL NOME DI ZEUS (III o II SECOLO AV. CR.) (da *Inschriften von Olympia*, *locc. citt.*)

Nel primo, di forma quadrata a quattro piani, l'epigrafe fu incisa dopo la fusione; nel secondo, anch'esso quadrato, le lettere risultano a rilievo con l'immagine del fulmine. (1)

4. – CATALOGO DI OGGETTI DEL SANTUARIO DI APHAIA IN EGINA.

Nel secondo volume, parlando delle epigrafi di carattere pubblico, ho affermato che alcune città dell'antica Grecia redigevano ufficialmente e periodicamente gli elenchi degli oggetti più o meno preziosi conservati nei santuari su cui esse avevano giurisdizione. Fra l'altro, ho richiamato l'attenzione su certi famosi cataloghi redatti dagli Ateniesi per gli oggetti esistenti in alcuni dei loro santuari. (2)

Si dànno però alcuni casi nei quali si può rimanere incerti se un catalogo di oggetti pertinenti ad un santuario sia stato redatto per cura della città ovvero dell'autorità religiosa che presiedeva al santuario stesso.

Uno di questi casi si riferisce al catalogo rinvenuto ad Egina nel pronao del tempio di Aphaia ed ora conservato nella Glittoteca di Monaco, accanto agli insigni cimeli di scultura che quel santuario ha restituiti. (3) Pur essendo incerto chi abbia fatto redigere l'epigrafe, mi sembra non inutile ritornare su quel testo assai noto ed istruttivo.

L'epigrafe è incisa nella faccia anteriore di un cippo di candido marmo, mutilo superiormente. Le lettere, accuratamente scritte e disposte secondo l'armonico ordinamento stoichedico, sembrano riportarci intorno al 430 av. Cr. Si notino, fra l'altro, l'uso delle lettere « ioniche » *eta* e *omega* e del

(1) *I. Olympia*, coll. 801 s. (gruppo 3); 817 s. (gruppo 37). Eccezionale è il tipo con Διὸς | ἱερῶν (coll. 819 s., gruppo 43).

(2) Vol. II, pp. 189–192. Si può aggiungere, con probabilità, un mutilo catalogo di Alicarnasso databile fra il III e il II secolo av. Cr. (A. MAIURI, in *Annuario Scuola Atene*, 4–5, 1921–1922, pp. 463–465, nn. 3–4 A–B; *SEG*, IV, 1929, 187 s.).

(3) *IG*, IV 39; H. THIERSCH, presso A. FURTWÄNGLER, *Aegina. Das Heiligtum der Aphaia*, München 1906, p. 366, n. 1, fig. 289. Cfr. R. P. AUSTIN, in *Journ. Hell. Stud.*, 51 (1931), pp. 287 s.

ksi e, d'altra parte, il persistere del segno divisorio a tre punti per mettere nella dovuta evidenza i numerali. Se tale datazione è giusta, il catalogo sarebbe stato redatto immediatamente prima del periodo (429–404) durante il quale Egina fu soggetta agli Ateniesi.

Ecco il testo dell'epigrafe (*fig. 86*):

\- - - - - - - - - - - - - - - -
ἐπὶ τῶι β[ωμ]ῶι [⁝] ⁝ ἀλύ-
σει ⁝ || ⁝ σιδήρια ἐξ ὀπῆς ⁝ |||| ⁝
καρκίνω ⁝ || ⁝ ξύλινα τά-
δε· ἐξάλειπτρον ⁝ | ⁝ κιβ-
ωτοὶ ⁝ ||| ⁝ ἴκρια περὶ τὸ ἕ-
δος ἐντελῆ, θρόνος ⁝ | ⁝
δίφρος ⁝ | ⁝ βάθρα ⁝ |||| ⁝ θρόν-
ος μικρὸς ⁝ | ⁝ κλίνη ⁝ σμι-
κρὰ ⁝ | ⁝ βάθρον ἀνάκλισ-
ιν ἔχον ⁝ | ⁝ κιβώτια μικ-
{α}ρὰ ⁝ ||| ⁝ βάθρον ὑποκρατ-
ήριον ⁝ | ⁝ κιβώτιον πλα-
τὺ ⁝ | ⁝ ἐν τῶι ἀμφιπολεί-
ωι τάδε· χαλκίον θερμ-
αντήριον ⁝ | ⁝ χερόνιπτ-
ρον ⁝ | ⁝ φιάλα ⁝ || ⁝ πέλεκυς ⁝ | ⁝
μοχλὸς ⁝ | ⁝ μαχαίρια ⁝ ||| ⁝
κλίνα ⁝ || ⁝ χαλκίον ἐγ-
λοτήριον ⁝ | ⁝ ἀρύστιχο-
ς ⁝ | ⁝ ἡθμός ⁝ | ⁝

« ... presso l'altare 1; catene 2; ferri da finestra 4; tenaglie 2. Di legno questi oggetti: scatola da unguenti 1; casse 3; recinzioni intorno al simulacro intere; trono 1; sgabello 1; basamenti 4; trono piccolo 1; letto piccolo 1; basamento con spalliera 1; casse piccole 3; basamento per cratere 1; scatola larga 1. Nell'*amphipoleion* questi oggetti: vaso di bronzo per riscaldare 1; recipiente per lavare le mani 1; pàtere 2; ascia 1; clava 1; coltellini 3; letti 2; vaso di bronzo per lavare 1; attingitoio 1; colatoio 1 ». (1)

(1) Il supplemento della l. 1 è frutto di una mia recente revisione della pietra. Si tratta di un oggetto di ferro collocato presso l'altare. Alle ll. 15 s., χερόνιπτρον vale, naturalmente, χειρόνιπτρον.

Aphaia, la principale divinità di Egina, era un'antica dea della natura feconda. Titolare in origine di un modesto sacello, essa ottenne nel VI secolo av. Cr. un cospicuo tempio, che poi, nel periodo delle guerre persiane (490–479 av. Cr.), venne splendidamente ricostruito ed ornato con quelle celebri sculture che oggi sono il vanto principale della Glittoteca di Monaco. In questo aspetto, per l'appunto, si presentava il tempio di Aphaia nell'epoca in cui la nostra epigrafe venne incisa.

FIG. 86 – EGINA, ORA A MONACO NELLA GLITTOTECA: CATALOGO DI OGGETTI DEL SANTUARIO DI APHAIA (INTORNO AL 430 AV. CR.)

Il catalogo è redatto secondo un criterio di carattere topografico. In primo luogo si ricordano gli oggetti conservati nel tempio (la menzione di esso è però sparita nella mutilazione della pietra), poi quelli esistenti nell'*amphipoleion*, cioè nella sede dei « sagrestani » (ἀμφίπολοι). Gli oggetti del tempio vengono enumerati a seconda del materiale: dapprima quelli di metallo, poi quelli di legno. Della serie degli oggetti di metallo resta oggi, nella parte dell'epigrafe pervenuta a noi, soltanto il ricordo — e forse nemmeno completo — degli oggetti di ferro. Ad essi dovevano precedere quelli di metallo più nobile: di oro (se ce n'erano), di argento, di bronzo. La rigorosa distinzione per materiali sembra invece non

sussistere per gli oggetti dell'*amphipoleion*. Essi sono di metallo, anzi, a quanto pare, di bronzo; ma, ad un certo punto, compaiono due letti, che sono probabilmente di legno, come il letto menzionato alla l. 8.

Particolare interesse suscita, alle ll. 5 s., il ricordo della recinzione di legno intorno al simulacro della dea. Quest'ultimo viene indicato dalla parola ἕδος, che significa propriamente « statua seduta ». Si tratta evidentemente dell'antica e veneratissima statua di Aphaia, a cui già si allude come ad oggetto venerando in un'epigrafe eginetica di poco anteriore alla metà del VI secolo av. Cr. (1)

In complesso, il catalogo ci offre — almeno nella parte conservata — un'immagine non troppo brillante della vita che si svolgeva nel santuario di Aphaia dopo la metà del V secolo. E in realtà siamo in un'epoca lontana e diversa da quella che può considerarsi l'età d'oro di Egina: VI secolo e inizio del V. Ci si avvia ormai verso la decadenza, e il primo a risentirne è proprio il santuario della dea che gli Egineti avevano eletta a patrona delle loro fortune.

5. – Il testamento (fondazione) di una sacerdotessa a Tessalonica.

L'epigrafe alla quale alludo è incisa su tre facce (*A* – C) di un'ara sepolcrale di marmo bianco, trovata nel 1894 ed oggi conservata nel Museo di Salonicco. (2) Databile al III secolo d. Cr., essa presenta nella faccia anteriore (*A*) — circondata, come le due laterali, da una cornice — gli avanzi di un rilievo (una figura di donna vestita di *himation*) e una epigrafe, abbastanza corrosa, di due righe. Vi si legge un nome femminile, seguìto dall'inizio di un patronimico: Εὐφρο[σύ]νη Διοσκο[υ]| – –. Non c'è dubbio che Euphrosyne sia la defunta cui l'ara appartenne, ed è molto probabile che il mutilo rilievo la rappresentasse. Le due facce laterali, destra e sinistra (*B* – C), contengono le seguenti epigrafi che, salvo una piccola interruzione, si agganciano l'una all'altra. Le trascrivo, dividendo le brevi righe con tratti verticali:

B: ἱέρεια οὖσα | Εὐεία Πρινο|φόρου, κατα|λίπω εἰς μνί|ας
χάριν αἰω|νίας ἀνπέλων | πλέθρα δύω | σὺν τῆς τάφροις |
ὅπως ἀπο|κέηταί μοι | ἀπὸ ἀγο|ρᾶς μὴ ἔλα|τον ✳ ε′ Ⅾ

(1) Parlo della celebre iscrizione arcaica da me riportata nel vol. I, pp. 197 s. (Egina, n. **2**). Su questa epigrafe sono tornata successivamente per proporne un nuovo supplemento e per migliorarne l'interpretazione (M. Guarducci, in *Epigraphica*, 31, 1969, pp. 47–58).

(2) Ch. Picard – Ch. Avezou, in *Bull. Corr. Hell.*, 38 (1914), pp. 38–62 (dove si trovano indicazioni della scarsa e non esauriente bibliografia anteriore); Ch. Edson, in *Harv. Theol. Rev.*, 41 (1948), pp. 165–180, figg. 4–5 (fotografie piuttosto scadenti); *IG*, X 2, 1, 260.

C : ⟨φερέτωσαν δὲ⟩ | καὶ οἱ μύστε | μικρὸς μέ|γας ἕκαστος | στέφανον ῥό|δινον. ὁ δὲ μὴ ἐ|νένκας μὴ μετε|χέτω μου τῆς | δωρεᾶς. αἰὰν | δὲ μὴ ποιήσω|σιν, εἶνε αὐτὰ | τοῦ Δροιφό|ρων θειάσου ἐ|[πὶ τ]οῖς αὐτοῖς | προστίμοις. εἰ δὲ μηδὲ ὁ ἕ|τερος θίασος | ποιῇ, εἶναι αὐ|τὰ τῆς πόλε|ως

« (Io) Euia, essendo sacerdotessa di Prinophòros, lascio per eterno ricordo due plettri di vigna con le fosse, affinché si bruci a me (di rose) dal mercato non meno di 5 denarî. (Portino poi) anche i misti, ognuno, piccolo e grande, una corona di rose. Chi non la porti non sia partecipe del mio dono. Se poi non facciano (quanto ho stabilito), questi beni siano del tiaso dei Dryphòroi, alle medesime condizioni. Se poi neanche l'altro tiaso faccia (quanto ho stabilito), questi beni siano della città ».

Il testo è scritto con ortografia non certo impeccabile, come dimostrano le numerose varianti. (1) Esso consiste nel testamento — che insieme è fondazione — di Euphrosyne, una sacerdotessa dell'associazione religiosa (θίασος) dei Prinophòroi. (2)

La donna ha lasciato al suo tiaso una piccola proprietà: una vigna di due plettri (un quadrato di circa 42 metri di lato), arricchita di certe fosse che sicuramente servivano, in qualche modo, alla coltivazione. Il dono vien fatto a condizione che il tiaso alimenti il culto funerario della testatrice. Con la rendita della vigna si debbono infatti comperare, evidentemente ogni anno, almeno 5 denarî di rose per bruciarle sull'ara. Che si tratti di rose e che queste debbano essere bruciate sull'altare non è detto esplicitamente, ma si ricava con facilità dal contesto. Tutti i misti componenti il tiaso, di qualsiasi età, debbono essere presenti alla cerimonia recando ciascuno una corona di rose. (3) Pare che a tali corone bastino le rose acquistate con le rendite della vigna. La testatrice, insomma, sembra esigere che i misti siano presenti, non già che spendano di loro tasca. Chi non sia presente, con la sua corona, non parteciperà al « dono » (δωρεά). Ciò fa pensare che la rendita della vigna, oltre a consentire l'acquisto delle rose nella misura indicata, lasci un certo margine e che questo margine sia devoluto a beneficio dei componenti del tiaso: forse in forma di banchetto, o almeno di lieta bevuta. Se poi il tiaso in generale manchi ai propri obblighi, l'eredità passerà ad

(1) Si notano ει per ι (*B*: Εὐείᾳ; C: θειάσου), ι per ει (*B* : καταλίπω, μνίας), ω per ο (*B* : δύω), ε per αι (*B* : τῆς, ἀποκέηται; C : μύστε, εἶνε), αι per ε (C : αἰάν), οι per υ (C : Δροιφόρων).

(2) Per l'istituto della fondazione, cfr. vol. II, pp. 417–429; vol. III, pp. 246–262.

(3) L'espressione μικρὸς μέγας è forse generica, per indicare « tutti ». Cfr. Ch. Edson, *op. cit.*, pp. 169 s.

un altro tiaso, quello dei Dryphòroi. Se anche questo secondo tiaso si sottragga al dovere, sarà erede la città.

La sacerdotessa, di nome Euphrosyne, viene indicata in *B* come Εὐεία (cioè Εὔτα) Πρινοφόρου. Il suo secondo nome (Εὐεία) deve naturalmente essere inteso come nome sacro, e forse come indicazione della carica che la sacerdotessa esercitava nel tiaso. Si tratta, comunque, di un nome bacchico. Εὔειος è infatti epiteto di Dioniso. (1) Quanto poi a Πρινοφόρος, esso è certamente un attributo del medesimo dio, e deriva a sua volta dai componenti del tiaso (Πρινοφόροι). Si noti, a questo proposito, che l'altro tiaso a cui subordinatamente passerebbe l'eredità della sacerdotessa è quello dei Δρυφόροι e che l'uno e l'altro sono rispettivamente denominati da due piante — il πρῖνος e la δρῦς — che appartengono alla medesima famiglia delle querce. Gli adepti, a quanto sembra, portavano nelle cerimonie del culto rami dei rispettivi alberi. Dalla denominazione Πρινοφόροι nacque appunto l'attributo del dio, Πρινοφόρος, ed è probabile che anche da quella di Δρυφόροι venisse al dio l'epiteto (peraltro non attestato) di Δρυφόρος. (2)

Interessante è il ricordo di questi tiasi bacchici in Macedonia, tiasi che probabilmente avevano carattere ufficiale, tanto è vero che, in ultima analisi, l'eredità della sacerdotessa doveva passare alla città. Ma ancora più interessante è l'accenno alle rose nel culto funerario, al cosiddetto ῥοδισμός. Le rose non soltanto ornavano le tombe dei morti, ma venivano anche bruciate in loro onore. L'offerta di fiori consumati dal fuoco suscitava probabilmente negli animi l'idea di quella vita incorruttibile ed eterna che i fedeli di Dioniso fermamente speravano. L'uso di bruciare le rose sui sepolcri, noto nella Lidia, nella Frigia e in molte città della Bitinia, (3) passò facilmente nella Macedonia, favorito senza dubbio dall'abbondanza delle rose che allietavano quella regione. Esso non deriva, comunque, dalle feste *Rosalia* che si celebravano nell'Occidente latino e che pur sempre davano alle rose una cospicua importanza nel culto dei morti. Si può invece opportunamente ricordare il rilievo di un sarcofago del II secolo d. Cr., oggi conservato nel Museo di Costantinopoli, nel quale fra le altre figure è rappresentato un Erote nell'atto di gettare una corona di fiori (rose?) sulle fiamme di un altare. (4) I misti di Tessalonica avranno fatto altrettanto sull'ara iscritta che ci è pervenuta, per onorare la sacerdotessa defunta.

(1) Cfr. Euripides, *Bacch.*, 566, 579. Esiste anche il nome personale Εὔτα, di uguale carattere: H. C. Youtie – C. Bonner, in *Trans. and Proc. of the Amer. Philol. Ass.*, 68 (1937), pp. 58 s.

(2) A Coo Dioniso aveva l'analogo attributo di Φυλλοφόρος, derivato dal nome di tiasoti « portatori di foglie » (W. Dittenberger, *Syll.*^{3}, n. 1012, l. 7).

(3) Esso è attestato anche da un'epigrafe lidia di Nakrason (cfr. vol. III, p. 258).

(4) G. Mendel, *Musées impériaux Ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, I, Constantinople 1912, pp. 105–107, n. 23.

EPIGRAFI CRISTIANE

ELEMENTI DI EPIGRAFIA GRECA CRISTIANA

A chi si accinge ad entrare nel campo vasto, complesso e allettante dell'epigrafia greca cristiana s'impone sùbito una domanda che riguarda le epigrafi cristiane in generale: Quali epigrafi dovranno essere considerate tali?

Nel 1903, pubblicando una sua ricerca intorno alle iscrizioni cristiane dell'Africa settentrionale, Paul Monceaux affermò di voler considerare cristiane tutte le epigrafi anteriori al tramonto del paganesimo, cioè alla fine del IV secolo, che presentassero segni evidenti di cristianità e, d'altra parte, tutte le epigrafi di età più recente (dall'inizio del V secolo in poi) che non presentassero chiari indizi di paganesimo. (1)

Più di venti anni dopo, nel 1926, i pp. Louis Jalabert e René Mouterde, redigendo per il *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* l'ampio articolo *Inscriptions grecques chrétiennes*, posero come alternativa alla definizione del Monceaux un'altra definizione un po' più ristretta: che, cioè, fosse da ritenersi cristiana ogni epigrafe in cui si rivelasse, in un modo o in un altro, la fede in Cristo del rispettivo autore. (2) Essi stessi però non presero netta posizione.

A me sembra che, delle due alternative, la seconda sia la più conforme al vero. Nella prima infatti lascia incerti l'affermazione che dopo il IV secolo ogni epigrafe priva di elementi pagani possa senz'altro esser considerata cristiana. L'eventuale assenza di elementi pagani rende, sì, probabile che un'epigrafe sia stata redatta da un Cristiano, ma ciò non basta — almeno a mio giudizio — per indurre a definirla *veramente* cristiana. Per esser tale, un'epigrafe dovrà dimostrarsi cristiana nello spirito, presentando qualche tipico elemento di cristianità: o un'aperta adesione alla dottrina di Cristo, o il ricordo di apostoli e di martiri, o l'uso di nomi personali e di simboli dai quali traluca, con maggiore o minor evidenza ma senza possibilità di dubbio, la nuova spiritualità introdotta da Cristo nel mondo. Mi sembra poi che, superando la discriminazione — spesso incerta — tra epigrafi cristiane ortodosse ed epigrafi cristiane eretiche, si possa comprendere anche queste ultime nel numero delle epigrafi cristiane. Tale criterio mi propongo appunto di seguire io stessa.

(1) P. Monceaux, in *Rev. Arch.*, 1903, II, p. 61.

(2) L. Jalabert – R. Mouterde, in *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, s. v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, col. 623 (a. 1926).

È quasi superfluo rilevare che le epigrafi cristiane — greche e latine — hanno numerose attinenze con le epigrafi giudaiche. È invece utile insistere sulla necessità di non trascurare i legami che spesso uniscono le epigrafi cristiane alle pagane. Sebbene, come ho detto or ora, sia (così credo) indispensabile la presenza di qualche sicuro elemento di fede cristiana per poter definire *cristiana* un'epigrafe, bisogna riconoscere che non di rado le iscrizioni cristiane presentano — nella forma e nel contenuto — punti di contatto con le iscrizioni pagane. E il discorso potrebbe allargarsi, al di là delle epigrafi, a tutti gli altri documenti — di cultura, di arte, di vita in genere — che gli antichi Cristiani ci hanno tramandati. Sarebbe un errore il voler considerare tutti i documenti cristiani come una categoria a sé, ben distinta dai documenti del mondo pagano. Facendo ciò, si dimenticherebbe che anche i Cristiani furono figli del loro tempo e del loro ambiente, e che coi pagani condivisero molte tradizioni e usanze, alcune delle quali, anzi, furono da essi mantenute con tenacia dopo il pieno trionfo della nuova Fede. (1) Pur lasciando la dovuta importanza allo spirito nuovo e inconfondibile che il Cristianesimo portò con sé, bisogna dunque non dimenticare che la conoscenza dell'antichità pagana può fornire utili e talvolta essenziali contributi allo studio dell'antichità cristiana.

Il numero delle iscrizioni cristiane a noi pervenute è molto ingente. Nel 1926 il Jalabert e il Mouterde, scrivendo l'articolo che ho citato, lo calcolavano fra 45.000 e 50.000. Le iscrizioni greche cristiane sarebbero state, allora, circa 5.000. Oggi esse sono molte di più, ma la proporzione fra le latine e le greche resta, forse, ancora la medesima.

Per quanto riguarda i limiti cronologici entro cui le iscrizioni cristiane, e in particolare le greche, sono incluse, ci si muove fra il II e il VII secolo, giungendo ai confini con l'epigrafia bizantina. Se poi si tiene conto delle epigrafi greche ultimamente scoperte a Gerusalemme nella necropoli del *Dominus Flevit*, (2) il primo termine potrà forse venire rialzato alla fine del I secolo. Delle moltissime iscrizioni cristiane, greche e latine, che fino ad oggi conosciamo ben poche sono anteriori al III secolo; più numerose, ma non troppo, sono quelle del III; la grande massa è invece posteriore alla Pace della Chiesa (313), che dette alla creazione di epigrafi cristiane vigoroso impulso. La relativa scarsità di epigrafi sino al III secolo si spiega facilmente pensando che i Cristiani delle prime generazioni appartenevano di regola a strati sociali abbastanza umili, e quindi poco familiari con la scrittura in genere e con la scrittura lapidaria in ispecie, e che, d'altra parte,

(1) Cfr. le mie osservazioni, in *Ancient Society*, 2 (1971), p. 192 e nota 66.
(2) V. sotto, pp. 440–444.

le persecuzioni subìte a varie riprese dai Cristiani dall'età di Nerone al IV secolo poterono qualche volta sconsigliare dall'esibire in epigrafi durevoli i sentimenti della propria Fede.

Per quanto poi si riferisce all'àmbito geografico delle epigrafi greche cristiane, esse sono tornate e seguitano a tornare in luce sia nel mondo greco vero e proprio, sia anche in località nelle quali, accanto ad una popolazione di lingua non greca e in particolare latina, esistevano soltanto nuclei di abitanti greci. In codesti luoghi le iscrizioni greche cristiane sono, naturalmente, più rare. Così, esse scarseggiano nell'Africa settentrionale (escluso l'Egitto), nella Penisola iberica e nella Gallia, dove predominava il latino. Quasi nessuna poi ve n'è, per la medesima ragione, in Sardegna.

Venendo ora al contenuto delle epigrafi, avverto sùbito che non è mia intenzione fare di queste epigrafi un esame completo e sistematico. Ciò, del resto, non sarebbe possibile, allo stato attuale delle nostre conoscenze. Per una grande impresa di questo genere bisognerebbe infatti disporre di una base di sillogi epigrafiche e di studi approfonditi molto più ampia di quella che per il momento possediamo. I tempi non sono ancora maturi perché si possa riuscire a considerare in un disegno unico tutte le iscrizioni greche cristiane finora conosciute. Mi limiterò dunque a tener presenti soprattutto le epigrafi che nelle prossime pagine illustrerò.

Dirò anzitutto che le nostre epigrafi sono di carattere ora ufficiale ora privato. Le prime, molto meno numerose delle seconde, appartengono quasi tutte all'età successiva alla Pace della Chiesa. In questo gruppo dovranno naturalmente essere comprese anche quelle di cui furono autori alcuni vescovi, nella loro prerogativa di capi delle rispettive comunità di fedeli. Aggiungerò poi qualche osservazione sugli argomenti, sull'onomastica, sulle formule, sulle acclamazioni e sulle sigle salutari, sul gusto dell'artificioso e dell'arcano, cercando via via di mettere in evidenza i pensieri che animavano le menti e riscaldavano i cuori di quegli antichi seguaci di Cristo.

Per ciò che riguarda gli *argomenti*, tenterò con le dovute riserve una classificazione, avendo sott'occhio (lo ripeto) soprattutto le epigrafi che mi riservo di commentare.

Norme per la custodia di luoghi sacri e per la disciplina della gerarchia ecclesiastica e dei fedeli in genere.
Epigrafi didascaliche per il culto e per l'istruzione dei fedeli.
Cataloghi di santi e di fedeli.
Dediche di manufatti compiuti a gloria di Dio (edifici, pavimenti musivi o settori dei medesimi, altari, Croci, ecc.).

Acclamazioni sacre (consistenti anche in una sola sigla).
Acclamazioni augurali a personaggi noti e benemeriti, cioè — in sostanza — preghiere a favore dei medesimi.
Epigrafi profilattiche di città, di edifici pubblici, di case private.
Epigrafi di suppellettili domestiche e di oggetti personali, fra cui — molto numerosi — gli amuleti.
Epigrafi sepolcrali in prosa o in versi, spesso contenenti invocazioni sacre e qualche volta ἀραί per la protezione dei sepolcri: classe, questa delle epigrafi sepolcrali, di gran lunga la più numerosa.

Entrando ora nel campo dell'*onomastica* cristiana, che si rivela specialmente nelle iscrizioni sepolcrali, bisogna osservare anzitutto che i persistenti legami fra i Cristiani e il mondo pagano (ne ho parlato sopra) favorirono l'uso da parte dei Cristiani di nomi non soltanto — diciamo così — neutri, ma anche di stampo chiaramente pagano. Basti pensare che ancora nel IV secolo il fratello di sant'Ambrogio si chiamava *Satyrus*. Ma vi furono anche nomi personali tipicamente cristiani. Alcuni di essi vennero ispirati ora dalle grandi figure del Cristianesimo primitivo (Maria, Pietro e Paolo, altri apostoli), [1] ora da martiri venerati nei diversi luoghi. Entrò anche in uso il tipico nome Μαρτύριος (in latino, *Martyrius* o *Marturius*), alludente ai martiri in generale. Vi furono poi nomi suggeriti ora da virtù cristiane come la Fede, la Carità, ecc. (Πίστις, Ἀγάπη, ecc.); ora dalle prerogative di luce e di vita acquisite grazie al Battesimo (Φωτινός, Ζωτικός); [2] ora da tempi della liturgia e da feste cristiane, quali la Pasqua (Πασκάσιος), la Domenica (Κυριακός), la Resurrezione (Ἀναστάσιος), ecc., con rispettivi femminili; ora dalla stessa appartenenza alla Chiesa (Ἐκκλησιόδωρος). [3] Compaiono infine, nel mondo greco–latino, i nomi « di umiltà » (così, Κοπρεύς, Στερκορία, ecc.), che però non sembrano essere stati esclusivamente cristiani. [4]

Riguardo alle *formule*, desidero sùbito ribadire quanto ho detto sopra, che cioè non è possibile, allo stato attuale degli studi, presentare il risultato di un'indagine sistematica, che tenga esattamente conto della presenza e della frequenza di determinate formule nei vari luoghi e nelle varie età e permetta quindi di esprimere giudizi comparativi. Dirò inoltre che per

(1) Per il nome Ἀνδρέας, certamente ispirato da quello dell'apostolo Andrea e molto diffuso nel Peloponneso, dove l'apostolo – a Patrasso – subì il martirio, v. sotto, p. 331.

(2) *Luce* e *Vita* sono, del resto, anche attributi di Cristo (v. sotto, pp. 310, 439 s.).

(3) *I. Creticae*, IV 484; A. C. Bandy, *The Greek Christian Inscriptions of Crete*, Athens 1970 (=Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ τῆς Ἑλλάδος, X 1), n. 1.

(4) Cfr. I. Kajanto, in *Arctos*, 3 N. S. (1962), pp. 45–53. Per l'onomastica cristiana merita di essere ricordato l'ampio studio del medesimo, in *Acta Inst. Rom. Finlandiae*, II 1, 1963 (anche se limitato al materiale, prevalentemente latino, di Roma e Cartagine).

le formule vale lo stesso discorso fatto prima per i nomi personali. Mentre alcune di esse sono identiche o estremamente simili a quelle usate dai pagani, altre invece hanno carattere prettamente cristiano. Di queste ultime poi alcune compaiono in documenti di vario genere, altre nelle sole iscrizioni sepolcrali. In epigrafi di qualsiasi genere è facile trovare, ad esempio, la comunissima formula con cui s'invoca l'aiuto del Signore (Κύριε [ο Χριστέ, ο Ἰησοῦ Χριστέ] βοήθει, ο — con variante ortografica — βοήθι, oppure βοήθησον). In qualsivoglia epigrafe cristiana è anche possibile imbattersi in una formula risultante da un passo biblico o da una frase della liturgia. (1) Lo stesso accade per le acclamazioni profilattiche e per le sigle salutari, delle quali mi occuperò fra poco.

Ciò premesso, richiamo intanto l'attenzione sulle formule cristiane tipicamente sepolcrali, tornando a ripetere che le epigrafi sepolcrali costituiscono la grande massa delle epigrafi greche cristiane.

Si può utilmente cominciare coi nomi applicati alle tombe. I Greci pagani ne possedevano una grande quantità. (2) Molti di quei nomi, non inconciliabili coi princìpi della nuova Fede, vennero mantenuti. (3) Altri però se ne aggiunsero, esclusivamente propri dei Cristiani. Tali furono soprattutto μημόριον, οἰκητήριον (ο κατοικητήριον), e specialmente κοιμητήριον.

Il termine μημόριον (ο — con variante ortografica — μιμόριον), costruito sul latino *memoria*, esprime il ricordo dei trapassati, così come il comunissimo μνῆμα o μνημεῖον, usato anche dai pagani; tanto è vero che esiste, per *contaminatio* con μνῆμα (e varianti), anche la forma μνημόριον.

Il concetto dell' ' abitazione ' del defunto nel sepolcro è invece alla base del termine οἰκητήριον (ο κατοικητήριον). Tale concetto è, propriamente, pagano, e infatti i pagani definivano talvolta la tomba come οἶκος o οἰκία. (4) Ma il termine — strettamente imparentato — di οἰκητήριον venne usato soltanto dai Cristiani, e da essi ricevette un valore nuovo di aspettativa e di speranza. L'uso cristiano di quel termine, che si ritrova quasi esclusivamente nell'Attica, (5) risale probabilmente al famoso passo di san Paolo in cui si accenna alla dimora celeste (τὸ οἰκητήριον ... τὸ ἐξ οὐρανοῦ). (6) La parola οἰκητήριον significa qui, propriamente, il corpo glorioso in cui l'anima

(1) Ispirata dalla nota esortazione evangelica alla vigilanza e all'orazione (Marcus, 14, 38) è certamente la formula γρηγόρει καὶ προσεύχου, che ricorre abbreviata in γρηγόρει (e numerose varianti in greco e anche in traslitterazione latina) nel testo di molte epigrafi sepolcrali. Cfr. L. Moretti, in *Riv. Filol.*, 93 (1965), pp. 179–185.

(2) Cfr. vol. III, pp. 143–146.

(3) Per esempio, τύμβος, στήλη, μνῆμα, σορός, ecc. Si giunse addirittura a mantenere un nome palesemente pagano, quale ἡρῷον (v. sotto, pp. 387 s.).

(4) Cfr. vol. III, p. 145.

(5) Cfr. N. A. Bees, in *Glotta*, 3 (1912), pp. 204 s.

(6) Paulus, II *Cor.*, 5, 2.

abiterà dopo la resurrezione; era facile però giungere ad applicarlo alla casa in cui trovano asilo le spoglie del Cristiano defunto, e che può considerarsi premessa alla soprannaturale « casa » del cielo.

Di carattere squisitamente cristiano è poi il termine κοιμητήριον, che ricorre con grande frequenza nell'Attica ma è ben conosciuto anche altrove. (1) Usato per indicare ora una tomba singola, ora un insieme di tombe (di qui il *coemeterium* dei Latini), esso s'ispira al concetto — fondamentale nel Cristianesimo — della resurrezione della carne. Poiché il fedele è destinato a risorgere, la sua tomba non è luogo di morte, ma soltanto « luogo di riposo ». Tanto cristiano è il termine κοιμητήριον che Giovanni Crisostomo ne trasse argomento per una spirituale sua predica, intitolata per l'appunto *Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κοιμητηρίου* (= « Sul nome del κοιμητήριον »). In questa si proclama che i Cristiani defunti non sono morti ma semplicemente « riposano » (κοιμῶνται) nei sepolcri, e ciò grazie al sacrificio di Cristo che morì per dare la vita al mondo. Da allora — afferma il grande Padre della Chiesa — « la morte non si chiama più morte, ma sonno e riposo » (οὐκέτι θάνατος καλεῖται λοιπὸν ὁ θάνατος, ἀλλὰ ὕπνος καὶ κοίμησις). (2) Al termine κοιμητήριον corrisponde il verbo κοιμᾶσθαι (o ἐγκοιμᾶσθαι) che accompagna innumerevoli volte il nome del defunto, per indicare appunto il suo riposo nella tomba; verbo che equivale all'altro, non meno frequente nelle epigrafi sepolcrali, di ἀναπαύεσθαι. Il concetto cristiano del 'riposo' dovrà poi essere, almeno in molti casi, sottinteso nella comunissima formula ἐνθάδε κεῖται (= « Qui giace », ecc.), non ignota ai pagani ma molto più spesso usata dai Cristiani. Si noti poi che al verbo esprimente il riposo (κοιμᾶται o κεῖται) si aggiunge talvolta, opportunamente, la precisazione « in Dio » (ἐν Θεῷ).

L'amore dei sopravvissuti verso i propri morti e in generale la pietà verso tutti i defunti avevano suggerito ai pagani quei numerosi epiteti di lode che non di rado si aggiungono, negli epitafi, ai nomi dei trapassati. (3) Di tali epiteti alcuni (per esempio, πιστός [= « fedele »] e il comunissimo γλυκύτατος [= « dolcissimo »]) ricorrono anche negli epitafi greci cristiani; altri epiteti invece sono esclusivamente intonati alla nuova Fede. Ricordo, fra gli altri, Χριστιανός e φιλόχριστος (= « amico di Cristo »), e soprattutto μακάριος (= « beato »), che dà luogo alla frequentissima espressione ὁ τῆς μακαρίας μνήμης (= « quello della beata memoria »). Alla radice di μακάριος e dei suoi derivati è una frase dell'*Apocalisse*: μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν Κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι (= « beati fin d'ora quei defunti che muoiono nel Signore »). (4)

(1) Se ne trovano esempi anche a Corinto (v. sotto, pp. 330–332).
(2) Ioannes Chrys., *op. cit.*, 1 (*Patr. Gr.*, 49, 393 s.).
(3) Cfr. vol. III, pp. 150–152.
(4) *Apoc.*, 14, 13.

Ricorre anche, abbastanza spesso, δοῦλος (o δούλη) τοῦ Θεοῦ (= « servo, o serva, di Dio »), che però è ispirato dall'istituto pagano della schiavitù.

Le iscrizioni sepolcrali contengono spesso preghiere a Dio o a Cristo per l'eterna salute dei defunti e auguri rivolti ai defunti stessi.

Molto frequente è la generica preghiera di aiuto, della quale ho già parlato, [1] Κύριε βοήθει e simili, seguìta dal nome del defunto in dativo (= « Signore, presta aiuto al tale »). Spesso anche ci si rivolge a Dio per invitarlo a ricordarsi del defunto: Κύριε μνήσθητι e simili, aggiungendo il nome del defunto in genitivo (= « Signore, ricordati del tale »). [2]

Gli auguri rivolti ai defunti consistono talvolta in formule già usate dai pagani: così, θάρσει· οὐδεὶς ἀθάνατος (= « Coraggio, nessuno è immortale ») ed εὐμοίρει (= « Sta bene »). [3] È però lecito credere che i fedeli di Cristo abbiano sottinteso all'elemento pagano un pensiero cristiano: « Nessuno è immortale » (quaggiù, ma lo è nell'al di là), e « Sta bene » (nel mondo celeste). [4] Altre volte gli auguri sono palesemente cristiani. I più comuni si riferiscono alla vita, alla pace, alla vittoria, alla gioia.

L'augurio della *vita* viene espresso ora genericamente da una forma del verbo ζῆν (per esempio, dall'ottativo ζήσαις), ora con maggior precisione alludendo alla vita eterna nel Cielo, in compagnia dei beati e degli angeli. L'augurio della *pace*, a sua volta, si manifesta con l'ovvia formula ἐν εἰρήνῃ (in latino, *in pace*), a cui spesso si aggiunge l'immagine figurata della colomba col ramoscello di olivo nel becco. Gli auguri della vita e della pace possono anche essere accompagnati dalle formule « in Dio » (ἐν Θεῷ), o « nel Signore » (ἐν Κυρίῳ), o « in Cristo » (ἐν Χριστῷ, o — con l'uso della sigla — ἐν ☧), o addirittura sintetizzati da esse. Lo stare in Dio, o in Cristo, equivale infatti a vivere e a godere la pace, in quanto Dio e Cristo sono appunto Vita e Pace per eccellenza.

Quanto poi all'augurio della *vittoria*, cioè della vittoria finale, che consiste nel conseguimento dell'eterna salute, esso viene espresso raramente dall'imperativo νίκα (= « Vinci ») ma frequentemente da corone rappresentate a rilievo o ad incisione sulle pietre sepolcrali. C'è, qui, una diretta allusione ai passi di Paolo nei quali il Cristiano che percorre sulle orme di Cristo il cammino della vita terrena è paragonato all'atleta che corre nello stadio per conseguire il premio della gara; [5] e soprattutto al passo del-

(1) V. sopra, p. 305.

(2) Cfr. vol. III, p. 223.

(3) Cfr. M. Siebourg, in *Archiv für Religionswiss.*, 8 (1905), p. 406.

(4) Nello stesso modo, un pensiero cristiano viene sottinteso all'immagine pagana della corona (v. sotto, p. 308).

(5) Paulus, I *Cor.*, 9, 24 s.

l'*Apocalisse* in cui Dio promette a colui che sarà stato fedele sino alla morte la « corona della vita ». [1] Si noti, anche qui, l'adozione da parte dei Cristiani di un elemento pagano. Il motivo della corona, che i pagani rappresentavano sulla tomba con l'intento di riprodurre durevolmente il fresco serto di foglie e fiori applicato in determinate occasioni alla tomba stessa, si trasfigura infatti, per impulso della nuova Fede, in una immagine di alto valore spirituale.

V'è infine l'augurio della *gioia*. In certe epigrafi di Ostia, non posteriori (così sembra) al III secolo, esso trova espressione nella formula ἐν Κυρίῳ χαίρειν (= « Godere nel Signore »), formula in cui è facile avvertire una eco delle note frasi rivolte da Paolo ai suoi discepoli: χαίρετε ἐν Κυρίῳ (= « Godete nel Signore ») e χαίρετε ἐν Κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε (= « Godete nel Signore sempre; tornerò a dirlo, godete »). [2] Molto diffusa ed altrettanto significativa è poi l'altra formula ἐν ἀγάπῃ (o εἰς ἀγάπην). La parola ἀγάπη, che significa propriamente « amore », passò presso i Cristiani a indicare il « banchetto d'amore », cioè il « banchetto eucaristico »; e, poiché il banchetto eucaristico veniva considerato anticipazione della gioia ultraterrena concepita appunto (lo dimostrano tante opere dell'arte paleocristiana) come sereno convito dei fedeli, ecco che ἀγάπη finì per esprimere l'auspicata gioia nell'al di là. Nel medesimo ordine di idee c'introduce anche la formula πίε ζήσαις, spesso traslitterata nel latino *pie zeses* (con varianti), cioè « Bevi, possa tu vivere ». Si tratta di una formula conviviale, nata per i comuni banchetti, che però i Cristiani inclusero talvolta nelle loro iscrizioni sepolcrali, con evidente riferimento al banchetto eterno del quale essi auguravano ai loro defunti di essere partecipi. [3]

Accanto alle formule che auspicano il bene compaiono poi, negli epitafi cristiani, quelle che minacciano e maledicono. Esse ricorrono in testi di vario genere, dovunque sia necessario condannare o prevenire azioni dannose, ma (è naturale) sono assai più frequenti nei testi sepolcrali, in cui molto spesso ha occasione di esprimersi l'ovvio timore della violazione del sepolcro. Nei testi sepolcrali, i Cristiani si appellano dapprima, come i pagani, all'autorità civile, menzionando multe più o meno ingenti da pagarsi all'erario; [4] poi, sempre più frequentemente, ricorrono alla vin-

(1) *Apoc.*, 2, 10: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς (= « Sii fedele fino alla morte, e ti darò la corona della vita »).

(2) *IG*, XIV 947, 950. Cfr. G. B. DE ROSSI, in *Bull. Arch. Crist.*, 4 (1866), p. 41, n. 3; 7 (1869), p. 48. I passi paolini sono: PAULUS, *Philipp.*, 3, 1; 4, 4.

(3) Cfr. A. FERRUA, in *Forma futuri* (Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino), Torino 1975, pp. 1115–1124.

(4) La minaccia di multe da pagarsi al fisco si ritroverà nelle iscrizioni sepolcrali di Concordia, databili alla tarda età imperiale (v. sotto, pp. 509 s.).

dice potenza divina, mettendo così a profitto il vasto e colorito repertorio delle maledizioni. [1] Le severe formule di carattere spirituale compaiono già nel III secolo in Asia Minore, donde si estendono abbastanza largamente alla Grecia continentale e all'Occidente, e si mantengono poi fino nel cuore del Medio Evo. La formula più antica è, ch'io sappia, quella intesa a ricordare che delle azioni cattive bisogna rendere conto a Dio. Nata come pagana nella Licia e nella Pisidia, essa venne adottata dai Cristiani dell'alta valle del Meandro e in particolare dai Cristiani di Eumeneia (donde la sua comune denominazione di « formula di Eumeneia »), e si diffuse poi al resto della Frigia e ad altre località più o meno lontane, fra cui anche Roma. La prima variante a noi nota di codesta formula, attestata ad Eumeneia non molto dopo l'inizio del III secolo, è ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν (= « Egli se la vedrà con Dio »), [2] alla quale succedettero δώσει λόγον τῷ Θεῷ (= « Egli renderà conto a Dio »), oppure ἕξει πρὸς τὸν Θεόν (= « Egli avrà che fare con Dio »), o, più brevemente, τὸν Θεόν σοι (= « Dio a te [chieda conto] »), e simili. [3] Al concetto dell'appello alla potenza e alla giustizia di Dio altri non tardano ad associarsi: ispirati o dalle ἀραί dei pagani [4] o, abbastanza spesso, da pensieri cristiani e da pagine della Sacra Scrittura. Così, a cominciare dal V secolo, compaiono nelle epigrafi cristiane auguri funesti che invocano il ripetersi di certe clamorose punizioni inflitte da Dio, o col suo permesso, a celebri personaggi: la lebbra di Giezi servo di Eliseo, [5] la morte di Anania e Saffira, fulminati da Pietro per i loro inganni, [6] la miseranda fine di Giuda traditore di Cristo. [7]

Elemento assai frequente negli epitafi cristiani è la data della morte, espressa con maggiore o minor esattezza, ricorrendo a varie indicazioni: giorno del mese, giorno della settimana, e — nei testi più recenti — Indizione. [8] Trattando nel III volume le epigrafi sepolcrali pagane, ho rilevato che la data della morte ricorre in esse molto raramente, perché per i pagani

(1) Per le formule cristiane di maledizione, cfr. W. Speyer, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Fluch*, coll. 1262–1266 (a. 1969).

(2) In questa variante, al nome di Dio si aggiunge talvolta il noto attributo biblico di « vivente » (πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν). Per un esempio di essa, v. sotto, pp. 387 s.

(3) Cfr. W. M. Calder, in *Journ. Rom. Stud.*, 14 (1924), pp. 85–88, tav. 19; Id., in *Anatolian Studies presented to William Hepburn Buckler*, Manchester 1939, pp. 15–26; Id., in *Anatolian Studies*, 5 (1955), pp. 26 s., 38; Id., in *Mon. Asiae Min. ant.*, 7, Manchester 1956, pp. xxxvii s., xlii; W. Speyer, *op. cit.*, col. 1263 (a. 1969). Per un esempio di ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν, v. sotto, p. 391.

(4) V. sopra, pp. 222–239. Un tipico esempio se ne trova in una epigrafe di Tanagra che mi riservo di commentare (v. sotto, pp. 343 s.).

(5) IV *Reges*, 5, 20–27.

(6) *Actus*, 5, 1–11.

(7) V. sotto, pp. 345–347.

(8) Per l'Indizione, v. sotto, pp. 415 s.

un simile ricordo significava in generale lutto e tristezza. [1] I Cristiani invece (torno qui ad affermarlo) identificavano il giorno della morte col *dies natalis*, cioè con l'inizio della vera vita.

Nelle iscrizioni sepolcrali cristiane entrano anche largamente, come ho già detto, le *acclamazioni* e le *sigle*, con le quali i superstiti vogliono testimoniare la fede del defunto ed esprimere la propria, e alle quali essi annettono abbastanza spesso un valore profilattico. Ho aggiunto, però, che acclamazioni e sigle compaiono anche in epigrafi cristiane non sepolcrali.

Fra le *acclamazioni* si distingue per la sua frequenza, specialmente nel mondo greco orientale, quella che afferma la fede in un solo Dio: εἷς Θεός. [2] Molto usata nel medesimo ambiente e piena di spirituale valore è l'altra che associa in uno schema cruciforme, cioè, in sostanza, nella Croce, le parole ΦΩC e ZΩH, ossia i concetti ovviamente cristiani di 'luce' e 'vita', che sono, insieme, attributi del Redentore. [3]

Le *sigle* salutari si riferiscono, quasi esclusivamente, a Gesù Cristo: al suo nome, alla Croce del suo martirio, alla sua miracolosa filiazione da Dio, alla sua nascita da Maria Vergine, alla salvezza da lui portata nel mondo.

Cominciando dalla Croce, bisogna ricordare che la sua sigla (o, meglio, il suo simbolo) è suggerita dalla forma dello strumento di quell'orrendo supplizio: dapprima lo schema a *tau* (T), poi quelli della cosiddetta Croce greca (+) e della cosiddetta Croce latina (†).

Il nome del Redentore, invece, si esprime con sigle di carattere puramente alfabetico che derivano, per abbreviazione e con sospensione, da Ἰησοῦς e da Χριστός: ΙΗ = Ἰη(σοῦς), con lo *iota* inserito nello *eta*; Χ = Χ(ριστός); ☧ = Χρ(ιστός); ⁑ = Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστός). Il nome di Cristo viene poi associato in una sola sigla al simbolo della Croce: ☩, cioè +Ρ = Χρ(ιστός) e Τ (o +) = Croce; ⁂, cioè ☧ = Χρ(ιστός) e Τ (o +) = Croce. La Croce o il monogramma ☧ sono inoltre fiancheggiati, talvolta, dalle lettere Α e Ω, per indicare così, secondo i noti passi dell'*Apocalisse*, [4] che Dio (o Cristo) è principio e fine delle cose create: Α†Ω, Α☧Ω. [5] Alla Croce si collegano anche gli spirituali concetti di 'luce' e di 'vita', cioè di 'Cristo–Luce' e 'Cristo–Vita', nel caratteristico incrocio, del quale or ora ho parlato, di ΦΩC con ZΩH.

(1) Cfr. vol. III, pp. 149 s.
(2) V. sopra, p. 274; sotto, p. 434.
(3) V. sotto, pp. 439 s.
(4) *Apoc.*, 21, 6; 22, 13.
(5) Per queste sigle, v. sotto, pp. 332 s., 411 s.

La misteriosa filiazione di Cristo da Dio e la salvezza di cui Cristo è autore trovano poi espressione nell'antica e notissima sigla ΙΧΘΥC = Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ἱὸς) Σ(ωτήρ), cioè « Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore », sigla che con estrema probabilità dette origine alla mistica immagine di Cristo come pesce (Ἰχθύς). [1] D'altra parte, la nascita di Cristo da Maria è adombrata (non par dubbio) nella sigla ΧΜΓ = Χ(ριστὸν) Μ(αρία) γ(εννᾷ), cioè « Maria genera Cristo ». [2] Nelle due sigle ΙΧΘΥC e ΧΜΓ si esprime pertanto il mistero delle due nature di Cristo: la divina e l'umana. [3]

Altra sigla di profondo significato è quella prodotta dall'inversione delle lettere apocalittiche (ωΑ) e talvolta associata anch'essa alla Croce, sigla nella quale si vuol rappresentare il passaggio del Cristiano — grazie alla Croce stessa — dalla fine, cioè dalla morte, al principio della vita eterna, e in sostanza alla vita, che poi s'identifica con Cristo. [4]

Resta infine da accennare ad un elemento che i Cristiani adottarono dai pagani e del quale talvolta si trovano indizi manifesti anche nelle epigrafi cristiane, greche e latine: voglio dire il *gusto dell'artificioso e dell'arcano*. È superfluo aggiungere che a questo gusto i Cristiani seppero dare un'intonazione conforme alla propria spiritualità.

Nelle epigrafi cristiane la tendenza verso l'artificioso e l'arcano si manifesta in vari aspetti. Uno di essi è, nella sostanza, l'uso delle sigle, specialmente nei casi in cui l'uso diventa abuso. Un altro è la predilezione di frasi volutamente oscure che soltanto i fratelli di fede possano comprendere: fenomeno che ci appare soprattutto in epigrafi metriche, quali ad esempio le famose iscrizioni di Abercio e di Pektorios che a suo luogo commenterò. [5] Ma vi sono anche altre caratteristiche manifestazioni: uso di psefia e di isopsefia, acrostici, elementi di crittografia basata sul simbolismo alfabetico.

La psefia e la isopsefia sono elucubrazioni sulle lettere aventi valore di numero (ψῆφος). La psefia consiste nell'attribuire un significato arcano ad una o a più lettere–numerali; la isopsefia invece, di cui ho parlato nel vol. III, [6] nel rendere uguale la somma dei valori numerici di due o più parole, di due o più frasi, annettendo al risultato di questa fatica un valore mistico. Tali meditazioni sul significato dei numeri, che nell'età ellenistica i

(1) V. sotto, pp. 385, 439, 489 s., 545–547.

(2) V. sotto, pp. 439, 460, 549–551.

(3) La stretta unione di Cristo a Maria si rivela anche nella sigla che presenta la Croce (+) associata al *my* del nome abbreviato Μ(αρία): v. sotto, p. 375.

(4) V. sotto, p. 321.

(5) V. sotto, pp. 377–386, 486–494.

(6) Vol. III, pp. 53, 135.

Greci avevano desunte dal mondo mesopotamico, passarono a un certo momento ai Giudei, che se ne avvalsero per l'esegesi della Bibbia, e furono poi rielaborate dai Cristiani, non senza l'apporto di altre fonti, fra cui la Gnosi. Come esempi di psefia, ricordo qui il famoso numero χξς' (= 666), indicante la Bestia dell'*Apocalisse*, e il numero ωπη' (= 888), concepito dagli Gnostici quale traduzione del nome di Gesù ('Ιησοῦς); [1] come esempio di isopsefia, il numero σπδ' (= 284), usato in una epigrafe egizia che prenderò in esame per esprimere contemporaneamente θεός, ἅγιος, ἀγαθός. [2]

All'acrostico ho parimente accennato nel vol. III. [3] Esso consiste nell'intessere in un testo o una parola, o un nome proprio, o un'intera frase, servendosi delle lettere iniziali (ἄκρα) dei singoli versi o delle singole righe di scrittura (στίχοι). Anche di tali artifizi i Cristiani si dilettarono. Prova ne sia l'insigne esempio dell'epigrafe di Pektorios. [4]

Passando infine alla crittografia mistica, dirò ch'essa ricorre specialmente in epigrafi sepolcrali. Essa si basa soprattutto sul simbolismo alfabetico, il quale consiste nell'attribuire valore spirituale a certe lettere dell'alfabeto, nel trasfigurarle ingegnosamente in sigle salutari, nell'accostarle fra loro per determinare — con l'accostamento — formule pie. « Giocando » in tal modo coi segni alfabetici, gli antichi Cristiani si proponevano di esprimere consolanti pensieri che, inseriti nei rispettivi testi, ne avrebbero accresciuto il valore. La crittografia mistica non si rivela (sia ben chiaro) in tutte le iscrizioni paleocristiane ma soltanto in un certo numero di esse e in determinate epoche e località. Essa è, comunque, un fenomeno della cui esistenza sarebbe, oggi, assurdo dubitare, e che, del resto, s'intona perfettamente all'età ed agli ambienti che lo presentano. Un contributo oserei dire decisivo alla conoscenza di codesta spirituale crittografia è risultato dalla mia decifrazione dei graffiti latini presso la tomba di Pietro sotto l'altare papale della Basilica Vaticana. [5] Nel presente volume un

(1) Per χξς', cfr. *Apoc.*, 13, 18; per ωπη', IRENAEUS, *Adv. haer.*, 1, 15, 5. Per lo stesso ωπη', cfr. un'eccezionale attestazione epigrafica a Filippopoli di Tracia (H. GRÉGOIRE, in *La Nouvelle Clio*, 4, 1952, pp. 373–377).

(2) V. sotto, p. 469.

(3) Vol. III, pp. 83 e nota 1, 158.

(4) V. sotto, pp. 486–494.

(5) M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958. Contro certe negazioni, dettate da scarsa conoscenza del materiale e soprattutto da superficialità e da manchevolezze di metodo, cfr. le mie precisazioni in *Arch. Class.*, 13 (1961), pp. 183–239, tavv. 77–82; e *Il fenomeno orientale del simbolismo alfabetico*, ecc. (Accad. Naz. dei Lincei, Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno n. 62, Roma 1964), pp. 467–497, tavv. 1–5. Vedi anche M. SIMONETTI, in *Riv. Filol.*, 98 (1970), p. 367. Sull'argomento tornerò con lo scritto *Dal gioco letterale alla crittografia mistica*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Miscellanea J. Vogt).

bell'esempio di crittografia mistica è l'epitafio romano del papa Eutychianòs, morto nel 283. [1]

NOTIZIE DI BIBLIOGRAFIA.

Non esiste, finora, un manuale di epigrafia greca cristiana. Sotto il titolo di *Manuel d'épigraphie chrétienne* II, uscì — è vero — a Parigi nel 1913 un volume di R. AIGRAIN completamente dedicato alle epigrafi greche (il primo volume, dedicato alle epigrafi latine, era uscito nel 1912). Ma lo stesso Aigrain aggiunse a quel titolo un sottotitolo che definiva meglio l'opera sua: *Choix de textes pour servir à l'étude des sciences ecclésiastiques*. E in realtà si tratta in sostanza di un florilegio che, per quanto riguarda la seconda parte (*Inscriptions grecques*), comprende 144 testi, preceduti da una breve prefazione e corredati da un sobrio commento.

Se non esistono manuali di epigrafia greca cristiana, esistono invece manuali in cui l'epigrafia greca cristiana è intrecciata all'epigrafia latina cristiana. Il primo fu pubblicato nel 1917: C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917; il secondo, limitato al mondo cristiano occidentale, nel 1920: F. GROSSI GONDI, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920. Questi manuali però, nonostante certi loro innegabili pregi, si rivelarono insufficienti. Il secondo poi recava in sé lo svantaggio di una dannosa esclusione: quella dell'importantissimo mondo cristiano orientale. Nel 1926 videro la luce i due lunghi articoli di L. JALABERT e di R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques chrétiennes* e di H. LECLERCQ, *Inscriptions latines chrétiennes*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VII 1 (1926). Il primo, sulle iscrizioni greche (qui particolarmente degno d'attenzione), occupa nel volume 71 colonne stipate di notizie e di citazioni (coll. 623–694). [2] Ma questi due pur preziosi contributi non potevano sostituire quel manuale di epigrafia cristiana che gli studiosi desideravano. Tanto è vero che nel 1930 G. DE JERPHANION sentì la necessità di porre a se stesso e ai suoi lettori la domanda: « Que doit être un manuel d'épigraphie chrétienne? ». In quelle sue poche pagine il p. de Jerphanion, riprendendo alcune considerazioni da lui esposte parecchi anni prima nel recensire il citato manuale del Kaufmann, auspicava la comparsa di un manuale–modello in cui non soltanto fossero riportati e commentati testi di epigrafi cristiane, ma fossero anche

(1) V. sotto, pp. 547–549. Un fenomeno di crittografia mistica può probabilmente essere ravvisato in certi epitafi del III e del IV secolo trovati a Laodicea Combusta e in altre località della Frigia, i quali nella formula μνήμης χάριν (o, comunque, nel termine χάρις) presentano il *khi* trasfigurato in forma di Croce (+): cfr. W. M. CALDER, in *Journ. Rom. Stud.*, 14 (1924), pp. 87 n. 4, 88–92; ID., in *Anatolian Studies*, 5 (1955), pp. 35 s., tavv. 1[b], 2[c]. Uno di questi esempi (p. 35, n. 3, tav. 2 c) presenta il fenomeno nel X della formula, generalmente attribuita ai Montanisti, Χρηστιανοὶ Χρηστιανοῖς. Per questa formula, v. sotto, p. 433 e nota 2.

(2) Ancora prima che uscisse il manuale del Kaufmann, aveva visto la luce un analogo ampio articolo riguardante soprattutto le epigrafi cristiane latine: S. BOUR, *Épigraphie chrétienne*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, V, coll. 300–358 (a. 1911).

esposte le regole relative al formulario delle varie categorie d'iscrizioni nelle diverse epoche e nei diversi paesi. (1)

Il voto del p. de Jerphanion è rimasto praticamente senza effetto. La lacuna non è infatti colmata (e non si poteva pretendere che lo fosse) dalla rassegna, necessariamente sommaria, delle epigrafi greche e latine che molti anni più tardi P. Testini inserì nella sua *Archeologia cristiana*, Roma 1958, pp. 327–543.

Per quanto almeno riguarda le iscrizioni greche, l'assenza di un grande manuale quale lo auspicava il de Jerphanion è strettamente collegata (ho già avuto occasione di rilevarlo) (2) alla lentezza dei progressi nella raccolta sistematica del materiale. Già nel 1877 A. Kirchhoff aveva radunato in *Corpus Inscriptionum Graecarum* IV un discreto numero di epigrafi cristiane (nn. 8606–9926). Dopo circa vent'anni (1898), Th. Homolle, che dirigeva la Scuola archeologica francese di Atene, tracciò il disegno di un *Corpus* delle epigrafi greche cristiane. (3) Il disegno fu discusso e approvato dal Congresso di archeologia svoltosi in Atene nel 1905. (4) Ma il grandioso progetto non fu realizzato se non in minima parte, e a distanza di molti anni e sotto l'impulso di nuove circostanze. A quel progetto unitario si ricollegano infatti, più o meno direttamente, soltanto due raccolte epigrafiche: l'una delle iscrizioni cristiane di Corinto (1941), l'altra delle iscrizioni cristiane di Creta (1970).

Allo stato attuale delle cose, chi voglia enumerare le raccolte o, comunque, le trattazioni a se stanti, di varia consistenza e di vario pregio, comprendenti epigrafi cristiane tutte (o quasi tutte) greche dovrà limitarsi a non molte citazioni. Le riferisco secondo l'ordine topografico che seguirò nelle prossime pagine esaminando i testi prescelti:

Attica: C. Bayet, *De titulis Atticae Christianis antiquissimis commentatio historica et epigraphica*, Lutetiae Parisiorum 1878; J. S. Creaghan – A. E. Raubitschek, *Early Christian Epitaphs from Athens*, Woodstock Maryland 1947 (= *Hesperia*, 16, 1947, pp. 1–54, tavv. 1–10).

(Peloponneso) Corinto: N. A. Bees, *Die griechisch–christlichen Inschriften des Peloponnes*, I. *Isthmos–Korinthos*, Athen 1941 (dove si cita un'immensa quantità di scritti particolari di vario genere: pp. xi–xcii).

Creta: A. C. Bandy, *The Greek Christian Inscriptions of Crete*, Athens 1970 (Χριστιανικὰ ἐπιγραφαὶ τῆς Ἑλλάδος, X 1).

Asia Minore: F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 15 (1895), pp. 245–299; H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris 1922.

Moab: R. Canova, *Iscrizioni e monumenti paleocristiani del paese di Moab*, Città del Vaticano 1954.

Egitto: G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques–chrétiennes d'Égypte*, Le Caire 1907.

(1) G. de Jerphanion, *La voix des monuments*, Paris 1930, pp. 292–295.
(2) V. sopra, p. 303.
(3) Th. Homolle, in *Bull. Corr. Hell.*, 22 (1898), pp. 410–415.
(4) G. Millet, in *Byz. Zeitschr.*, 15 (1906), pp. 496–502.

Sicilia: S. L. AGNELLO, *Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, Roma 1953. Per la sola Siracusa: V. STRAZZULLA, *Museum epigraphicum seu inscriptionum Christianarum quae in Syracusanis catacumbis repertae sunt corpusculum*, Panormi 1897. Per osservazioni varie sul materiale di tutta la Sicilia, cfr. J. FÜHRER, *Forschungen zur Sicilia sotterranea*, München 1897, pp. 139–173; A. FERRUA, *Florilegio d'iscrizioni paleocristiane di Sicilia*, in *Rend. Pont. Acc.*, 22 (1946–1947), pp. 227–239. Per altre osservazioni minute sulla sola Siracusa: A. FERRUA, *Note di epigrafia cristiana siracusana*, in *Archivio Storico per la Sicilia*, 4 (1938), pp. 19–37.

Per l'Occidente cristiano, si aggiunga la dissertazione di C. WESSEL, *Inscriptiones Graecae Christianae veteres Occidentis*, Diss. Halensis, Halis Saxonum 1936 (trattazione incompiuta, comprendente 178 testi: *tituli hominum patriam commemorantes* [nn. 1–107]; *tituli hominum condicionem vitae illustrantes* [nn. 108–178]).

Un buon numero di epigrafi greche cristiane figura, oltre che in *CIG* IV (v. sopra), in molti fascicoli di *Monumenta Asiae Minoris antiqua* (per l'Anatolia) e di *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (per la Siria); in *IG* XIV (per la Sicilia, l'Italia e il resto del mondo cristiano occidentale); nei volumi di *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (per Roma). Si possono utilmente consultare anche molti articoli del *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* riguardanti singole località del mondo cristiano.

Voglio inoltre citare, sebbene si tratti di epigrafi cristiane posteriori al VII secolo, e quindi al di fuori dei limiti cronologici da me stabiliti, il recente volume di JADWIGA KUBIŃSKA, *Faras* IV (*Inscriptions grecques chrétiennes*), Warszawa 1974.

Da ultimo non voglio dimenticare le iscrizioni giudaiche, spesso importanti per l'intelligenza delle iscrizioni cristiane: J.–B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus–Christ au VIIe de notre ère*, I, Città del Vaticano 1936 (*Europe*); II, *ibid.* 1952 (*Asie – Afrique*). Del primo volume è uscita recentemente una ristampa con *Prolegomenon* di B. LIFSHITZ (New York 1975). Per la località palestinese di Beth She'arim, (antica Besara), si può aggiungere la monografia di M. SCHWABE – B. LIFSHITZ *Beth She'arim*, II, *The Greek Inscriptions*, Jerusalem 1967.

EPIGRAFI GRECHE CRISTIANE

Vengo ora a prendere in particolare esame un certo numero di epigrafi greche cristiane. Nella raccolta dei testi ho seguìto un criterio topografico, partendo dall'Attica e — con un rapido giro dapprima verso Oriente, poi verso Occidente — terminando a Roma. Ecco le località (o regioni) che costituiscono le tappe di questo « viaggio »:

Attica
Peloponneso
Grecia centrale (esclusa l'Attica)
Grecia settentrionale
Isole del Mar Egeo
Creta
Asia Minore
Cilicia
Cipro
Siria
Palestina
Egitto
Cirenaica
Penisola iberica
Gallia
Italia settentrionale
Sicilia
Roma

Una piccola premessa introduce ad ogni singolo gruppo di epigrafi. Nell'interno di ogni gruppo, le epigrafi si susseguono rispettando, per quanto è possibile, l'ordine cronologico.

ATTICA.

Il Cristianesimo ad Atene e in generale nell'Attica comincia, com'è noto, con la predicazione in Atene dell'apostolo Paolo (circa 52); ma per trovare le prime iscrizioni cristiane bisogna scendere, per quanto finora ne sappiamo, al III secolo. Quasi tutte le numerose epigrafi cristiane a noi pervenute nell'Attica e in particolare ad Atene sono sepolcrali. Esse furono generalmente incise su pietre dei medesimi tipi di cui anche i pagani si servirono (stele, cippi quadrangolari, colonnine, ecc.); talvolta, anzi, si riutilizzarono per epitafi cristiani pietre che già avevano ospitato epitafi pagani.

Riporto qui cinque testi: **1**) l'epitafio metrico di Athenodora, in cui a motivi pagani s'intrecciano sentimenti di umanità cristiana (III secolo); **2**) l'epitafio di Sambàtis e Demarche, che presenta l'epiteto di Χριστιανοί,

un elemento trinitario nella triplice ripetizione della Croce monogrammatica, un esempio della formula inversa *omega–alpha* (III o IV secolo); **3**) l'epitafio di Aphrodisios, con la denominazione — assai frequente nell'Attica — della tomba come « luogo di riposo » (κοιμητήριον) e una minaccia ai violatori del sepolcro (IV o V secolo); **4**) l'epitafio di Isidoros, coltellinaio e, insieme, lettore della Sacra Scrittura (ἀναγνώστης) (V secolo); **5**) l'epigrafe incisa nel sarcofago del vescovo Klematios, con la triplice ripetizione della Croce monogrammatica e l'interessante definizione dei Cristiani come ὅσιοι (V secolo).

1. *L'epitafio di Athenodora.*

Atene, presso lo Stadio; ora nel Museo Bizantino.

Lastra sepolcrale di marmo pentelico, con epigrafe accuratamente incisa, sotto un accenno di frontone in cui una rosetta a quattro petali sboccia fra due foglie.

Forse ancora III secolo.

C. BAYET, *De titulis Atticae Christianis antiquissimis commentatio historica et epigraphica*, Lutetiae Parisiorum 1878, n. 41, tav. 2, n. 7; *IG*, III 1384; G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca*, ecc., Berolini 1878, n. 176; W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften*, I, Berlin 1955, n. 581; ID., *Griechische Grabgedichte*, Berlin 1960, n. 413. Cfr. H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Athènes*, col. 3099 (a. 1907).

Fig. 87.

† Ἀθηνοδώραν τὴν ἀγαθὴν τὴν Ἀττικὴν
τὴν Θαυμασίου γυναῖκα τὴν φιλένθεον,
παιδία τεκοῦσαν καὶ τρέφουσαν νήπια,
ἡ γῆ λαβοῦσα τὴν νέαν τὴν μητέρα
κατέχει, γάλακτος δεομένων τῶν παιδί|ων.

« † Athenodora, la buona, l'attica, la sposa di Thaumasios, la obbediente alle ispirazioni di Dio, che partorì e nutriva teneri figliuoletti, la terra avendo preso lei giovane, lei madre, (la) trattiene, mentre i bambini hanno bisogno di latte ».

È l'epitafio, metrico (in trimetri giambici), di una giovane madre che, morendo, ha lasciato nel dolore il marito e i bambini ancora bisognosi delle sue cure: un piccolo carme pervaso da un senso di tenera umanità.

Se non ci fosse all'inizio una Croce, sarebbe difficile poter affermare ch'esso è cristiano. Nulla dicono in proposito e l'attributo φιλένθεος (v. 2), che può essere pagano e cristiano, (1) e così pure l'umano motivo dei bam-

(1) Nell'inno orfico a Pan, esso è attribuito a questo dio (Ps. ORPHEUS, *Hymn.*, 11, 5).

FIG. 87

bini privati del latte materno. (1) Il nome della defunta, Ἀθηνοδώρα, formato su quello di una dea dell'Olimpo (Atena), è per se stesso pagano, ma può essere anche cristiano, perché, com'è risaputo, i Cristiani dei primi secoli attinsero largamente alla onomastica pagana. (2) Viceversa, è decisamente pagano il concetto della terra che s'impadronisce del vivente per trattenerlo nelle sue oscure profondità.

(1) Cfr. *Anth. Pal.*, 7, 552, vv. 7 s. È l'epitafio composto dal poeta Agathias per la propria madre Perikleia, morta quando egli era bambino di tre anni. Con qualche poetica esagerazione, Agathias afferma che – a tre anni – egli andava cercando per le case una goccia di latte materno. Debbo la citazione a Werner Peek.

(2) V. sopra, p. 304.

La Croce iniziale decide però, come dicevo, il problema a favore della cristianità. Ciò dimostra ancora una volta che, quando si tratta di epigrafi (e anche di rappresentazioni figurate), è pericoloso stabilire *a priori* troppo rigide frontiere tra Cristianesimo e paganesimo. Vivendo infatti nella medesima età e nel medesimo ambiente, i Cristiani potevano benissimo (lo ripeto) mettere a profitto ciò che di buono o almeno di conciliabile con la nuova Fede offriva loro il mondo pagano. Qualche volta poi elementi di non ambiguo paganesimo s'insinuavano, quasi per forza d'inerzia, in documenti cristiani. (1) Lo conferma, fra le altre, questa epigrafe ateniese col suo accenno al melanconico ritorno dei morti nel grembo della terra, motivo che — si noti — compare anche in altri testi greci cristiani. (2)

2. *L'epitafio di Sambàtis e Demarche.*

Atene, nel Museo Epigrafico.
Lapide sepolcrale di marmo pentelico, con rozzo accenno di frontone.
III o IV secolo.
C. BAYET, *op. cit.*, n. 78; *IG*, III 3525. Cfr. H. LECLERCQ, *op. cit.*, col. 3098.
Fig. 88.

Σαμβάτις ἐν-
θάδε κῖται
κὲ Δημάρχη
Χριστιανοί
5 ☧ ω ☧ α ☧

« Sambàtis qui giace e Demarche, Cristiani. ☧ ω ☧ α ☧ ». (3)

Come la precedente, anche questa epigrafe appartiene al gruppo delle più antiche iscrizioni cristiane di Atene. Essa distingueva la tomba di un uomo e di una donna, forse di due sposi. Il nome Σαμβάτις (=Σαββάτιος) era usato, anche al femminile (Σαμβατίς = Σαββατίς), da pagani e da Cristiani. I primi lo riconnettevano a Zeus Sabatios (Sabazios), i secondi all'ebraico sabato, giorno di riposo e di festa. (4) Come cristiano, esso ricorre in Attica e altrove. (5)

(1) V. sopra, p. 302.
(2) Cfr. R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana Illinois 1942, p. 320.
(3) Alla l. 2, si noti κῖται per κεῖται; alla l. 3, κὲ per καὶ.
(4) Per questo nome, cfr. W. SCHULZE, in *Zeitschr. für vergl. Sprachforsch.*, 33 (1895), pp. 383 s.; J. S. CREAGHAN – A. E. RAUBITSCHEK, in *Hesperia*, 16 (1947), p. 42 e note 186 s.; G. SUSINI, in *Annuario Scuola Atene*, 41–42 (1963–1964), p. 241.
(5) Un esempio ne ricorre anche in un'epigrafe di Karpathos, della quale mi occuperò in séguito (v. sotto, pp. 370 s.). È la medesima di cui ha trattato il Susini (v. nota precedente).

FIG. 88

Si notino inoltre sia la formula, molto frequente negli epitafi cristiani, ἐνθάδε κῖται (κεῖται), sia il verbo al singolare invece che al plurale, donde sembra potersi dedurre che il vero titolare della tomba era l'uomo e che la donna veniva ricordata quasi in appendice a lui.

Ma ciò che dal punto di vista cristiano soprattutto interessa sono e la definizione di « Cristiani » (Χριστιανοί) applicata ai due defunti e i simboli

dell'ultima riga. Intorno alla definizione di « Cristiano », che ricomparirà in altre epigrafi da me prescelte — della Tracia, della Siria e di Siracusa —, [1] mi riservo di dare qualche spiegazione commentando l'esempio siriaco. [2] Quanto poi ai simboli, è interessante rilevare la presenza della Croce monogrammatica (-⳨-), che compendia il nome di Cristo (+Ρ(ιστός)) e il simbolo della Croce. [3] La sigla è, come si vede, ripetuta tre volte, ciò che implica un'allusione — comunissima del resto, da una certa epoca in poi, nelle iscrizioni cristiane — alla Trinità divina. [4] È degna di nota, infine, l'inversione delle lettere apocalittiche *alpha – omega* in *omega – alpha*. Come altrove ho spiegato diffusamente, la formula *alpha – omega*, che nell'*Apocalisse* giovannea esprime Dio (o Cristo) signore dell'universo, diviene, invertita e applicata al Cristiano, simbolo del passaggio dalla fine (morte) al principio, cioè alla vita eterna, che può anche identificarsi con Cristo. [5] Si tratta, dunque, di una sigla quanto mai opportuna sopra una tomba cristiana.

3. *L'epitafio di Aphrodisios.*

Nel villaggio attico di Argyrùpolis.
Colonnetta di marmo iscritta nella faccia superiore.
IV o V secolo.
G. Daux, in *Bull. Corr. Hell.*, 92 (1968), pp. 759, 762, e fig. 10 a p. 759 (*Chronique des fouilles... en 1967*).
Fig. 89.

κοιμητήριον Ἀφρ-
οδισίου βαλα-
νέος. ἴ τις ἂν με-
τακ.νήσῃ, μηδὲ
5 τάφου τοί-
χῃ·

« Sepolcro di Aphrodisios, bagnino. Se alcuno rimuova (la pietra), non ottenga nemmeno sepoltura ». [6]

(1) V. sotto, pp. 364 s., 432–434, 526–528.
(2) In particolare, a p. 433.
(3) Per questa sigla, v. sotto, pp. 551 s.
(4) La presenta, nella stessa Atene, un epitafio di cui fra poco parlerò (v. sotto, pp. 324 s., n. 5). Cfr. anche p. 342.
(5) M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958, I, pp. 57–68.
(6) Si notino le varianti ortografiche βαλανέος per βαλανέως, ἴ per εἴ, τοίχῃ per τύχῃ.

FIG. 89

Ho già rilevato che l'uso di definire il sepolcro col termine κοιμητήριον (= « luogo di riposo ») è proprio dei Cristiani, i quali, credendo alla resurrezione della carne, vedevano nella tomba non già una sede di morte ma un luogo di attesa in cui i fedeli defunti si riposavano prima di risorgere alla vita eterna. (1) Ho detto altresì che l'uso della parola κοιμητήριον ricorre molto frequentemente negli epitafi cristiani dell'Attica. Ne abbiamo qui un esempio.

Come la Ἀθηνοδώρα dell'epigrafe n. **1**, così anche il nostro Ἀφροδίσιος portava un nome non cristiano, connesso a un'altra dea della religione greca: alla paganissima Afrodite. Ma questo fenomeno (l'ho già detto) è normale. (2) Nel presentare l'epigrafe, Georges Daux trascrisse Βαλανέος con la iniziale maiuscola, dimostrando così d'interpretarlo come patronimico. A me invece sembra meglio intendere βαλανέος (= βαλανέως) e pensare che Ἀφροδίσιος sia stato addetto ad uno stabilimento di bagni. (3) Siffatti stabilimenti esistevano, se pure non troppo raffinati, anche nell'Attica del tardo Impero.

(1) V. sopra, p. 306.
(2) V. sopra, p. 304.
(3) Così pensano anche J. e L. ROBERT, in *Rev. Ét. Gr.*, 82 (1969) p. 451 (*Bull. epigr.*, n. 195).

L'epitafio è chiuso dalla minaccia ai male intenzionati che osassero rimuovere la colonnetta dal sepolcro. [1] La minaccia consiste nell'augurio di non ottenere sepoltura: una prospettiva della quale i pagani avevano trasmesso il terrore al mondo cristiano. [2]

Si noti infine la singolare collocazione dell'epigrafe sul piano superiore del cippo, invece che, come di solito, sul suo fusto. [3]

4. *L'epitafio di Isidoros.*

Atene, ora nel Museo Epigrafico.
Lastra sepolcrale marmorea.
V secolo.
C. BAYET, *De titulis Atticae Christianis* cit., n. 95; J. S. CREAGHAN – A. E. RAUBITSCHEK, in *Hesperia*, 16 (1947), pp. 31 s., n. 15, tav. 3; O. MASSON, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 11 (1973), p. 4, tav. 1 a.
Fig. 90.

+
+ κυμιτίριον
Ἰσιδώρου
ἀναγνώστου
μαχερᾶ. +

« + Sepolcro di Isidoros, lettore (e) coltellinaio + ».

Ho già spiegato il significato cristiano del termine κοιμητήριον (= « luogo di riposo »), [4] qui trasformato in κυμιτίριον dalle ovvie varianti ortografiche υ per οι ed ι per η. Il nostro defunto era un fabbricante e venditore di coltelli. Non esiste infatti alcun dubbio che il μαχερᾶ della l. 4 debba essere inteso, con la variante di ε per αι, come genitivo di μαχαιρᾶς, nome di mestiere (da μάχαιρα) attestato nel mondo greco fino dal III secolo d. Cr., ma già

(1) La preoccupazione che la pietra sepolcrale venga rimossa ricorre, in età molto più antica, anche in una epigrafe di Paro (vol. III, p. 154 e nota 6).

(2) Per le minacce contro i violatori dei sepolcri anche da parte dei Cristiani, v. sotto, pp. 343 s., 381, 385 s., 387 s., 391, 509 s. Si tratta, in sostanza, di una ἀρά (v. sopra, pp. 222–239).

(3) Non mancano altri esempi di questa disposizione: cfr., fra gli altri, *IG*, IX 1, 896, 898 (Corcira). Per l'età arcaica, si può anche citare la nota epigrafe terèa che comincia col nome di Ἀρκαγέτας (*IG*, XII 3, 762 e *IG* XII *Suppl.*, p. 89; cfr. vol. I, pp. 352 s., TERA, 5).

(4) V. sopra, p. 306.

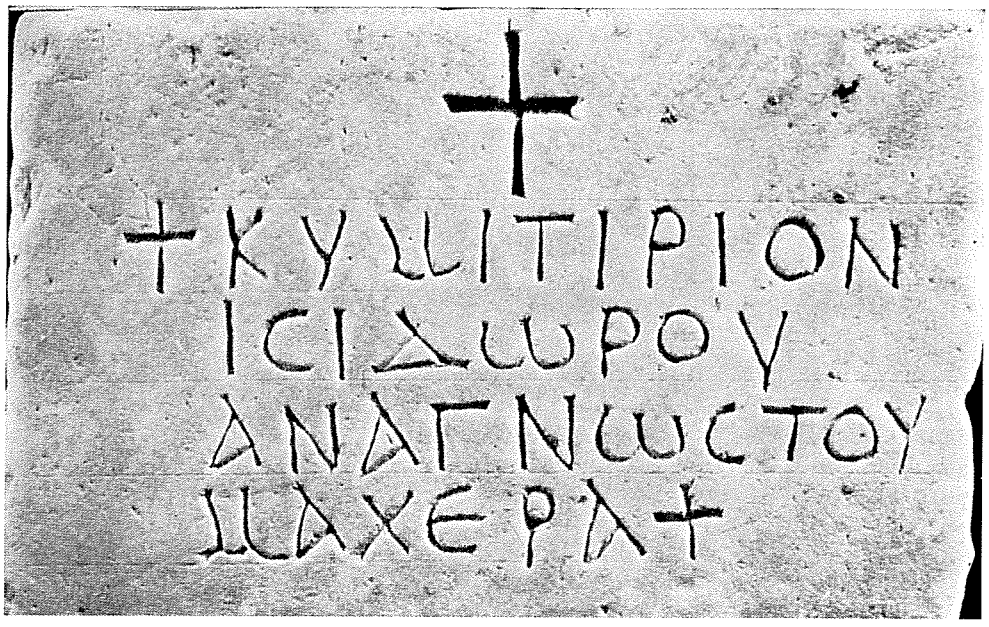


Fig. 90

ammissibile — indirettamente — fin dalla tarda età ellenistica. (1) Dal punto di vista cristiano, può interessare che il coltellinaio sia stato ἀναγνώστης, cioè « lettore » dei sacri testi: un ufficio di cui si sente parlare più volte nei documenti della Chiesa primitiva. (2) Si vede dunque che nell'Atene del tardo Impero viveva un coltellinaio abbastanza colto da poter comunicare ai fedeli i tesori della Scrittura. (3)

5. *Il sarcofago del vescovo Klematios.*

Presso Atene, fra i resti della basilica cristiana ai piedi del Licabetto; ora ad Atene, nel Museo Bizantino.

Sarcofago con coperchio recante l'epigrafe, sotto cui sono due fori per i balsami. V secolo.

(1) Cfr. Masson, *op. cit.*, pp. 1–4, n. 1. Dal sostantivo μαχαιρᾶς derivò un nome proprio, sopravvissuto come cognome fino ai nostri giorni.

(2) Per l'ufficio di ἀναγνώστης nel Cristianesimo primitivo, cfr. L. Robert, in *Rev. Ét. Gr.*, 79 (1966), pp. 763–765, 767 nota 3. Il medesimo ufficio ricorre anche in epigrafi di Olimpia, di Platea e di Hadrianoi nell'Asia Minore, delle quali più tardi mi occuperò (v. sotto, pp. 333 s., 335 s., 388–390).

(3) L'epigrafe di Olimpia (v. sotto, pp. 333 s.) ci presenta, del resto, un ἀναγνώστης che è nello stesso tempo marmorario; un'altra di Korykos nella Cilicia (J. Keil – A. Wilhelm, *Mon. Asiae Min. ant.*, III, Manchester 1931, n. 682) ci parla di un ἀναγνώστης mercante di vino: ... θήκη Σαμουήλου ἀναγν(ώστου) οἰνηγοῦ, ecc.

NERUTSOS, in *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς Ἑταιρείας*, 3 (1889), p. 71; H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Athènes*, col. 3100 (a. 1907); G. SOTIRIU, *Guide du Musée Byzantin d'Athènes*, Athènes 1932, p. 43, n. 142; ID., in *Byzantinisch – neugriechische Jahrbücher*, 10 (1933–1934), pp. 179–182, fig. 8 (a p. 179).
Fig. 91.

FIG. 91

☩ ☩ ☩
☩ ὁ ἐν ὁσίοις ἐπισκοπήσας Κλημάτιος.

« ☩ Klematios, che fu vescovo fra i santi ».

Di questo antico vescovo ateniese null'altro finora si conosce. La data, approssimativa, si ricava dai caratteri dell'epigrafe incisa nel coperchio del suo sarcofago. Nell'epigrafe c'è da notare la triplice ripetizione della Croce monogrammatica, come nell'epitafio di Sambàtis e di Demarche (n. **2**). La medesima Croce è inoltre incisa una quarta volta all'inizio dell'epigrafe. Si osservi anche l'espressione ἐν ὁσίοις. I « santi » fra i quali Klematios esercitò la sua mansione di vescovo sono semplicemente i Cristiani, uomini in grazia di Dio e partecipi della Chiesa. (1)

I fori (l'uno più grande, l'altro più piccolo) praticati sotto l'epigrafe servivano al versamento di balsami: tenace sopravvivenza in età cristiana dell'uso pagano delle libagioni sulle tombe. (2)

(1) Per ὅσιος imparentato con ἅγιος e ad esso in certi casi equivalente, cfr. H. DELEHAYE, *Sanctus*, Bruxelles 1927, pp. 72 s.

(2) Cfr. F. WIELAND, *Altar und Altargrab im 4. Jahrhundert*, Leipzig 1912, pp. 148–162; G. SOTIRIU, in *Byz. – neugr. Jahrb.* cit.

PELOPONNESO.

Nel Peloponneso cristiano emerge per fama ed importanza Corinto, la città dei due mari, che, dopo essere stata — nel 146 av. Cr. — devastata dai Romani, era andata via via risorgendo dalle sue rovine, sì da presentarsi più tardi all'apostolo Paolo come un centro popoloso e industrioso, degno della predicazione e delle epistole ch'egli ad esso dedicò. Anche a Corinto peraltro, e in generale nel Peloponneso, le iscrizioni greche a noi finora note risalgono ad epoca assai più recente del I secolo.

Scelgo sei testi: tre di Corinto, uno di Stinfalo nell'Arcadia montuosa, due di Olimpia: **1–2**) le due ben conosciute epigrafi lasciate sull'Istmo da Vittorino, alto funzionario dell'imperatore Giustiniano, in cui si notano una formula del *Credo* di Nicea e un'invocazione a Maria madre di Dio (Θεοτόκος) (probabilmente prima del 539); **3**) l'epitafio corinzio del salsamentario Andreas, contenente la definizione del sepolcro come « luogo di riposo » (κοιμητήριον) e il termine νεοφώτιστος alludente alla illuminazione battesimale (V o VI secolo); **4**) l'epitafio arcadico di Eupraxia, nel quale a formule pagane s'accompagnano sia il segno della Croce fra le lettere apocalittiche *alpha* e *omega* sia un'espressione di speranza nella misericordia di Dio (IV secolo); **5**) l'invocazione a Cristo scritta in Olimpia da un Andreas « lettore » (ἀναγνώστης) e marmorario (inizio del V secolo); **6**) la preghiera al Signore sopra un braccialetto rinvenuto ad Olimpia (VI secolo).

1–2. *Le due epigrafi di Vittorino sull'Istmo.*

1) Istmo di Corinto. Pietra rinvenuta nel 1883, fra ruderi di età bizantina; ora a Corinto nel Museo. La pietra era già stata vista e copiata nel 1415, ai tempi dell'imperatore Manuele II Paleologo. (1)

Tavola marmorea con sagoma ansata a rilievo, dentro cui è l'epigrafe.

Fra il 527 e il 565 (regno di Giustiniano), e probabilmente prima del 539.

IG, IV 204; W. Dittenberger, *Syll.*[3], n. 910 A; N. A. Bees, *Die griechisch – christlichen Inschriften des Peloponnes*, I. *Isthmos – Korinthos*, Athen 1941, n. 1 (con altra bibliografia); J. H. Kent, *Corinth* VIII 3 (*The Inscriptions 1926–1950*), Princeton N. J. 1966, n. 508, tav. 41. Cfr. M. Guarducci, in *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, pp. 531 s.

Fig. 92.

(1) Georgius Sphrantzes, *Chron.*, 1, 26, e altre fonti che ne derivano (cfr. N. A. Bees, *op. cit.*, [v. sotto], pp. 4 s.).

FIG. 92

2) Proveniente certamente dal medesimo luogo; ora a Verona, nel Museo Maffeiano.

Lapide della medesima forma (segata ai due lati) e della medesima età.

IG, IV 205; W. DITTENBERGER, *op. cit.*, n. 910 *B*; N. A. BEES, *op. cit.*, n. 2. Cfr. M. GUARDUCCI, *loc. cit.*

Fig. 93.

1) † φῶς ἐκ φωτός, Θεὸς
ἀληθινὸς ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
φυλάξῃ τὸν αὐτοκράτορα
Ἰουστινιανὸν καὶ τὸν
πιστὸν αὐτοῦ δοῦλον
Βικτωρῖνον ἅμα τοῖς
οἰκοῦσειν ἐν Ἑλ⟨λ⟩άδι τοὺς κ(α)τ(ὰ) Θεὸν
ζῶντας †

2) † ἁγ(ία) Μαρία Θεοτόκε, φύλαξον
τὴν βασιλείαν τοῦ
φιλοχρίστου Ἰουστινιανοῦ

Fig. 93

καὶ τὸν γνησίως
δουλεύοντα αὐτῷ
Βικτωρῖνον † σὺν τοῖς
οἰκοῦσιν ἐν Κορίνθῳ κ(ατὰ) Θεὸν
ζῶντας †

1) « † Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, custodisca l'imperatore Giustiniano e il fedele servo di lui, Vittorino, insieme a coloro che abitano nel Peloponneso, quelli che vivono secondo Dio † ».

2) « † Santa Maria Madre di Dio, custodisci il regno dell'imperatore Giustiniano amico di Cristo, e colui che sinceramente lo serve, Vittorino, † insieme a coloro che abitano in Corinto e vivono secondo Dio † ». (1)

Queste due epigrafi provenienti dall'Istmo di Corinto debbono esser collegate alle opere di fortificazione che, secondo Procopio, l'imperatore Giustiniano fece eseguire sull'Istmo stesso, convinto che difendere l'Istmo significasse difendere tutto il Peloponneso. (2) Appartenendo al regno di

(1) **1)** Alla l. 3, φυλάξη va inteso come φυλάξῃ o φυλάξει. Alla l. 7, οἰκοῦσειν sta, naturalmente, per οἰκοῦσιν ; Θεὸν per Θεὸν. – **2)** Si noti l'abbondanza di ramoscelli incisi che intercalano il testo e lo concludono. Alla l. 7, abbiamo nuovamente Θεὸν per Θεὸν.

(2) Procopius, *De aed.*, 4, 2, 27 s.

Giustiniano, i due testi sono databili fra il 527 e il 565. Per meglio precisarne l'età, il Bees — nello scritto che ho citato — credette di poter ammettere che i lavori sull'Istmo avessero avuto luogo dopo il grave terremoto del 551. (1) Ma ciò è molto dubbio. Procopio infatti, nostra unica fonte, afferma che all'inizio dei lavori le mura di Corinto si trovavano in condizioni pietose per terremoti avvenuti « molto tempo prima » (πολλῷ πρότερον): (2) espressione, questa, che si riferisce ad un'epoca certamente più remota del 551, ed anche del 522, anno in cui viene registrato — per Corinto — il precedente terremoto. (3) Tutto invece porta a ritenere ch'essa alluda al terremoto del 375 e a quello che lo precedette nel 366, i primi che s'incontrano risalendo oltre il 522; (4) vere catastrofi che segnarono per Corinto l'inizio di un lungo periodo di abbandono. I lavori di Giustiniano, e quindi le nostre epigrafi, appartengono probabilmente alla prima parte del regno di lui e sono forse anteriori al periodo 539–540. In quest'epoca infatti le orde degli Unni devastarono, a dir di Procopio, tutta la Grecia eccetto il Peloponneso; donde sembra risultare che sull'Istmo già esistessero le opere difensive di Giustiniano. (5)

L'iniziativa di pubblicare le due epigrafi venne presa da un tale Vittorino, che definisce se stesso « servo » del sovrano (δοῦλος e, rispettivamente, δουλεύων). In realtà, l'umile definizione di « servo » fu evidentemente ispirata dall'uso orientale di chiamare « servi » i funzionari del re, anche i più alti; (6) e v'è anzi ragione di credere che proprio uno di essi sia stato Vittorino. Egli era, infatti, l'uomo di fiducia al quale Giustiniano commise l'esecuzione dei suoi progetti edilizi, non soltanto sull'Istmo ma anche altrove.

Ciò trova conferma in una bella epigrafe metrica rinvenuta a Balši nell'Epiro, fra le rovine di un monastero, dove era pervenuta dalla sua ignota sede originaria. (7) Si tratta di cinque trimetri giambici, piuttosto altisonanti, i quali affermano che al nome eccelso di Giustiniano saranno per sempre legate le « fatiche » (πόνοι) di Vittorino. (8) Questo Vittorino è, evidente-

(1) L'idea del Bees fu accettata tal quale da L. ROBERT, in *Hellenica*, 11–12 (1960), p. 22 e nota 4.

(2) PROCOPIUS, *op. cit.*, 4, 2, 24.

(3) Cfr. A. HERMANN, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Erdbeben*, col. 1109 (a. 1962).

(4) AMMIANUS MARCELLINUS, 26, 10, 15–19 (terremoto del 366); ZOSIMUS, 4, 18 e altre fonti (terremoto del 375). Per questi terremoti, cfr. A. HERMANN, *op. cit.*, col. 1107.

(5) PROCOPIUS, *Bell. Pers.*, 2, 4, 10 s. Si noti, a conferma, che nell'altro passo da me citato (v. sopra, p. 328, nota 2) Procopio parla dei lavori di Giustiniano come intesi a prevenire eventuali invasioni, e non a rimediarne i danni.

(6) Cfr. vol. II, pp. 107 s.

(7) C. PRASCHNIKER, in *Jahreshefte Öst. Inst.*, 21–22 (1922–1924), coll. 194 s., n. 9, fig. 111 (*Beiblatt*); *SEG*, II (1924), 377.

(8) Ll. 3 s.: ἀλλ' οὐδ' ὁ μακρὸς καὶ ἀναρίθμητος χρόνος | γηρῶν καλύψει τοὺς πόνους Βικτωρίνου (= « ... ma nemmeno il tempo lungo e incalcolabile, invecchiando, occulterà le fatiche di Vittorino »).

mente, il medesimo che compare nelle due iscrizioni dell'Istmo; ed è probabile che le sue « fatiche » si riferiscano ai lavori di fortificazione che, sempre secondo Procopio, Giustiniano fece eseguire anche in Epiro, costruendo *ex novo* o restaurando opere difensive. (1)

Le due epigrafi dell'Istmo consistono, rispettivamente, in una preghiera a Cristo e in una a Maria. Cristo è chiamato (nella prima) « Luce da Luce, Dio vero da Dio vero », con la formula del *Credo* stabilito dal Concilio di Nicea (a. 325); (2) Maria viene invocata (nella seconda) come Madre di Dio (Θεοτόκος), prerogativa che le fu solennemente riconosciuta dal Concilio di Efeso (a. 431). Ricordando forse il *Salmo* 126, in cui si afferma che « se il Signore non custodisce la città, invano veglia il custode », (3) il fedele Vittorino raccomanda alla protezione di Cristo e della Vergine l'imperatore (o, nella seconda epigrafe, il suo regno) e se stesso. Per di più, egli affida a Cristo gli abitanti del Peloponneso e a Maria quelli, in particolare, di Corinto. Il Peloponneso è indicato dal nome più ampio Ἑλλάς: indicazione che una tarda fonte conferma, enumerando i cambiamenti avvenuti in alcuni nomi geografici. (4) Si noti, infine, l'epiteto φιλόχριστος (= « amico di Cristo ») applicato — nella seconda epigrafe — all'imperatore. Anche altrove egli vien detto così; e l'epiteto séguita, in età bizantina, a sopravvivere: non soltanto per sovrani ma anche per semplici fedeli. (5)

3. *L'epitafio di Andreas salsamentario a Corinto.*

Corinto; ora nel Museo locale.
Lastra sepolcrale di marmo bianco, ricavata da un antico rivestimento.
V o VI secolo.
N. A. Bees, *op. cit.*, n. 32; G. Pfohl, *Griechische Inschriften*, ecc., München 1965, n. 35. Cfr. L. Robert, in *Hellenica*, 11–12, (1960), pp. 39–46.
Fig. 94.

+
κοιμητήριον διαφέρων ϐ
Ἀνδρέα σαλγαμαρίου τοῦ κ(αὶ) Κυρτᾶ,
ἀγορασθὲν παρὰ Σιρίωνος

(1) Procopius, *op. cit.*, 4, 4.
(2) Per la formula φῶς ἐκ φωτός sopra una lucerna, v. sotto, p. 455.
(3) *Psalm.*, 126, 1: ἐὰν μὴ Κύριος φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἠγρύπνησεν ὁ φυλάσσων.
(4) *Appendix III* 122 a Hierocles, *Synecdemus* (ed. A. Burckhardt, Lipsiae 1893, p. 69): Ἑλλάδα ἡ νῦν ὀνομαζομένη Πελοπόννησος. Il *Synecdemus* fu composto nel 527 o nel 528.
(5) Cfr. N. A. Bees, *op. cit.*, p. 7.

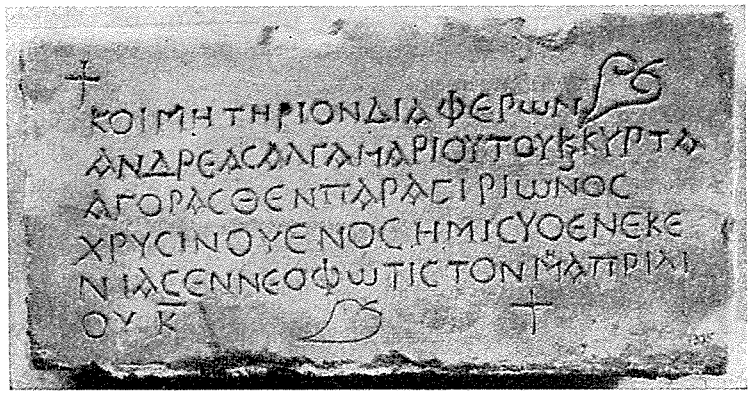


FIG. 94

χρυσίνου ἑνὸς ἥμισυ, ὃ ἐνεκε-
νίασεν νεοφώτιστον μη(νὸς) Ἀπριλί-
ου κ'

« Sepolcro appartenente ad Andreas salsamentario (detto) anche Kyrtàs; comperato da Syrion per un *solidus* aureo e mezzo, che (Andreas) inaugurò, battezzato, il (giorno) 20 del mese di aprile ». (1)

La tomba di questo defunto è chiamata κοιμητήριον (= « luogo di riposo »), termine, come già ho spiegato, frequentissimo nell'Attica ma noto anche a Corinto ed altrove.

Il defunto portava un nome assai diffuso a Corinto, e non c'è motivo di stupirsene quando si pensi alla popolarità di cui godeva sia a Corinto sia nelle regioni vicine l'apostolo Andrea. Voleva infatti la tradizione ch'egli avesse subìto a Patrasso il martirio della croce. Accanto al nome cristiano, il nostro Andreas aveva anche un soprannome, Κυρτᾶς, evidentemente legato all'attività del pescare con la nassa (κύρτη). Torna perciò assai bene che l'epigrafe gli attribuisca la professione di σαλγαμάριος. Questo vocabolo, derivante dal latino *salgamarius*, ce lo presenta infatti come un mercante di conserve in salsa o in aceto, donde è facile passare col pensiero ai barilotti di pesce marinato.

Si tratta dunque di un pio salsamentario il quale, dopo avere acquistato la sua tomba, la inaugurò, ossia morì. Ciò avvenne il 20 aprile di un ignoto

(1) Alla l. 1, διαφέρων sta per διαφέρον. Si noti che il verbo διαφέρειν accompagnato dal genitivo si trova spesso nei testi corinzî per esprimere il senso di « appartenere a ». Alla l. 3, Σιρίωνος sta evidentemente per Συρίωνος. Alle ll. 4 s., ἐνεκενίασεν equivale ad ἐνεκαινίασεν, con la solita variante ortografica di ε per αι.

anno. Sembra poi che, quando inaugurò la tomba, Andreas fosse battezzato da poco (νεοφώτιστος). Questo termine, che propriamente significa « neo-illuminato », corrisponde all'antichissimo uso cristiano di concepire il Battesimo come illuminazione da parte di Dio. (1) Si noti l'irregolare uso del neutro in νεοφώτιστον. L'aggettivo, che, a rigore, spetterebbe ad Andreas, fu evidentemente attribuito alla tomba (κοιμητήριον) da lui occupata.

4. *Epigrafe sepolcrale di Stinfalo.*

Stinfalo.
Lastra di pietra locale con epigrafe abbastanza accuratamente incisa.
IV secolo.
IG, V 2, 359 (da una copia di O. Kern).

$\overline{A}\,|\,\overline{\omega}$
παροδῖτα ξένε ἢ καὶ φίλε,
χαῖρε· καὶ τί δρόμῳ παρέρχῃ;
στῆτι καὶ ἄκουσον καὶ αὐτὸς
μεριμνῶν τὸ τεθνάνε. (*vac.*)
Εὐπραξία ἐνθάδ' εἰμὶ ἐωνίῳ
οἴκῳ, μοίρας κατεπιξάσης,
ζήσασα τὸ πᾶν τεσσαρακοστὸν ἔτος, συνβιώσασα δὲ τ[ῷ]
ἀνδρί μου εἰκοστὸν καὶ δεύτερον, μὴ ἔχουσα ἕτερον ἄνδρα, μὰ τὸν ἐλεοῦντα τὴν
ψυχὴν K[ι· ·]ύ[ριον].

« $\overline{A}\,|\,\overline{\omega}$. Passante, straniero o amico, salute. E perché prosegui nel cammino? Fermati e ascolta, anche tu pensando alla morte. Eupraxia qui sono nella casa eterna, avendomi il fato abbattuta, io che ho vissuto tutto il quarantesimo anno e ho convissuto col mio sposo per ventidue, non avendo altro uomo, in nome del Signore che ha pietà dell'anima (mia) ». (2)

(1) Già nel II secolo Giustino martire parla del Battesimo come di un φωτισμός (IUSTINUS, *Apol.*, 1, 61). Cfr. J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen 1962, pp. 173–175.

(2) L'ortografia è abbastanza regolare. Si notino soltanto le varianti di ε per αι alla l. 4 (τεθνάνε per τεθνάναι) e alla l. 5 (ἐωνίῳ per αἰωνίῳ), e di ι per ει alla l. 6 (κατεπιξάσης per κατεπειξάσης). Alla l. 12, F. Hiller von Gaertringen indicò (seguendo la copia di O. Kern) uno spazio di due lettere erase. La lettura però non può essere se non Κύ[ριον], richiesto dal senso.

In questo epitafio cristiano, rinvenuto nel cuore dell'Arcadia, colpisce soprattutto la tenace sopravvivenza di elementi pagani: l'allocuzione della defunta al passante, [1] l'accenno alla « casa eterna », cioè alla tomba in cui giacciono le spoglie (senza alcuna allusione alla dimora celeste), [2] il ricordo del fato. È il medesimo fenomeno del quale ho parlato commentando l'epigrafe ateniese di Athenodora. [3] E, come lì la cristianità dell'epigrafe si rivela nella Croce posta all'inizio, così anche qui, nell'epigrafe di Eupraxia sposa fedele, essa si esprime nella sigla iniziale consistente nella Croce fiancheggiata dalle lettere apocalittiche A e ω. Qui poi si aggiunge la frase finale, in cui si dichiara l'ossequio al Signore e la speranza nella sua misericordia.

5. *Invocazione di Andreas, lettore e marmorario ad Olimpia.*

Olimpia, nel pavimento della chiesa bizantina.
Blocco di marmo pario, trovato nel 1877 e appartenente un tempo al Philippeion.
Probabilmente inizio del V secolo.
I. Olympia, n. 657.
Fig. 95.

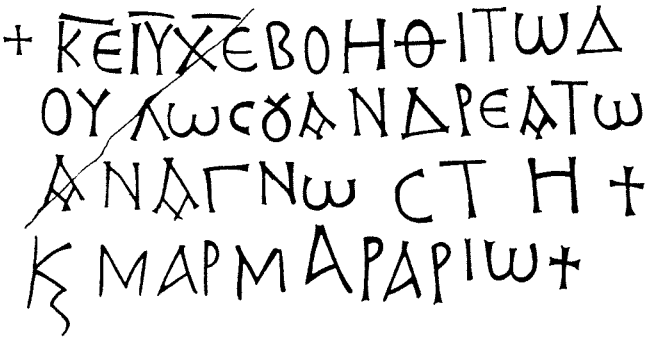


FIG. 95 (da *I. Olympia*, n. 657)

+ Κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)έ, βοήθι τῷ δ-
ούλῳ σου Ἀνδρέᾳ τῷ
ἀναγνώστῃ +
κ(αὶ) μαρμαραρίῳ. +

«+ Signore Gesù Cristo, presta aiuto al tuo servo Andreas, lettore + e marmorario + ».

(1) Cfr. vol. III, p. 153.
(2) *Ibid.*, p. 145.
(3) V. sopra, p. 319.

È una delle tante invocazioni cristiane a noi pervenute con le quali i fedeli auspicavano l'aiuto (βοήθεια) di Dio (o di Cristo) per sé, per i loro parenti ed amici, per la loro attività. (1) Qui autore dell'invocazione è un tale Andreas, che allo spirituale ufficio di lettore (ἀναγνώστης) della Sacra Scrittura univa la professione di marmorario, termine — quest'ultimo — pertinente sia ad un vero e proprio scultore sia anche ad un più modesto lavoratore di basi e di ornati di marmo. (2) Né alla modestia dell'opera disdiceva la carica ecclesiastica di lettore. Ad Atene e in Asia Minore compaiono infatti, come si è visto, rispettivamente un lettore coltellinaio e un lettore vinaio. (3)

Quanto al nome Andreas, ho già rilevato che la devozione verso l'omonimo apostolo lo aveva largamente diffuso a Corinto e altrove. (4)

6. *Preghiera sopra un braccialetto, ad Olimpia.*

Olimpia.
Braccialetto di bronzo fuso chiuso da due teste di serpente, dalle quali parte nei due sensi opposti (e da un lato capovolta) un'epigrafe incisa.
VI secolo.
I. Olympia, n. 706.
Fig. 96.

Fig. 96 (da *I. Olympia*, n. 706)

+ Κ(ύρι)ε, βοήθι + τῇ φορούσῃ.
« + Signore, presta aiuto + a colei che (mi) porta ».

La portatrice del monile, sulla quale l'oggetto stesso invoca l'aiuto divino, (5) è anonima. Ciò sembra significare che l'oggetto non fu eseguito su ordinazione. Si tratta, in realtà, di una formula che poteva adattarsi a vari oggetti. Essa infatti ricorre uguale, circa la medesima età, sulla medaglia d'oro di una collana. (6) Analoghe epigrafi profilattiche venivano scritte

(1) V. sopra, pp. 305, 307.
(2) Per i μαρμαράριοι, cfr. L. Robert, in *Hellenica*, 11–12 (1960), pp. 28–30.
(3) V. sopra, pp. 323, 324 e nota 3. Un altro ἀναγνώστης compare in una contemporanea epigrafe di Olimpia (*I. Olympia*, n. 656).
(4) V. sopra, p. 331.
(5) Preferisco interpretare secondo la formula dell' « oggetto parlante ».
(6) W. Dennison, *A Gold Treasure of the Late Roman Period from Egypt*, New York 1918, p. 122. Cfr. A. Grabar, in *Dumbarton Oaks Papers*, 6 (1951), p. 34, figg. 1 e 3.

anche dai pagani sopra oggetti d'ornamento destinati ad accompagnare sempre il loro padrone. Così, sopra un anello oggi conservato nel Museo Britannico si legge, come ho ricordato nel volume precedente, εὐτύχι ὁ φορῶν (= « Sii felice [tu] che [mi] porti »), [1] e un campanellino bronzeo rinvenuto ad Adria reca il motto di uguale significato εὐτυχὴς ὁ φο[ρ]ῶν (= « Felice colui che [mi] porta »). [2]

GRECIA CENTRALE (esclusa l'Attica).

Fra le non molte epigrafi greche cristiane che — escluse le iscrizioni attiche — restano nella Grecia centrale si distinguono, quale per un motivo quale per l'altro, le sette che qui riporto, trovate rispettivamente a Platea, a Megara, a Tanagra, a Corcira: **1**) un elenco piuttosto antico di uomini appartenenti alla comunità cristiana di Platea, alcuni dei quali rivestivano particolari uffici (ἀναγνώστης, πρεσβύτεροι) (fine del II o inizio del III secolo); **2**) il *Pater noster* di Megara, cospicuo frammento della orazione cristiana, incisa in una tabella fittile a scopo evidentemente profilattico (IV secolo); **3**) la grande epigrafe metrica di Tanagra, la più ampia iscrizione greca cristiana finora conosciuta, contenente importanti norme per la cura di un recinto cimiteriale e il culto ivi celebrato, chiusa da un'ἀρά in gran parte intessuta di formule pagane, e distinta dalla professione (antiariana) della Trinità divina e della regalità di Cristo giudice (fine del IV o inizio del V secolo); **4**) l'epitafio della diaconessa Athanasia a Delfi (V secolo, forse ancora prima metà); **5–6**) due epigrafi di Corcira commemoranti i lavori eseguiti nella basilica locale al tempo del vescovo Gioviano, probabilmente dopo l'editto antipagano di Teodosio II e Valentiniano III (435 d. Cr.), e consistenti fra l'altro nell'offerta votiva di un pavimento a musaico; **7**) l'epigrafe della « pietra di Cana » ad Elatea (VII secolo).

1. *Catalogo di uomini cristiani a Platea.*

Platea, ora ad Atene nel Museo Nazionale.
Tabella di bronzo, rotta superiormente, con due colonne di scrittura.
Fine del II o inizio del III secolo.
A. N. Skias, in *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1917, pp. 163–165, n. 15.

(1) Vol. III, p. 528.
(2) CIG, 6749; IG, XIV 2409, 6.

Nella parte conservata, la tabella presenta 40 nomi maschili, in gran parte greci e in piccola parte greco-romani. Qui interessano soprattutto i nomi delle ll. 2, 7, 8, 16 (nella colonna di sinistra):

2, Διονυσόδωρος πρ(εσβύτερος)
7, Εὐτρόπιος πρεσβ(ύτερος)
8, Φιλοκράτης ἀναγνώ(στης)
16, Φίλων πρεσβ(ύτερος).

La cristianità dell'epigrafe risulta con certezza dal ricordo di un ἀναγνώ(στης), addetto ad un ufficio della Chiesa primitiva che, come ho già spiegato, consisteva nel « leggere » ai fedeli la Sacra Scrittura. (1) Essendo lo ἀναγνώστης cristiano, tali saranno anche i πρεσβύτεροι di cui si parla nelle altre righe.

Si tratta, probabilmente, di un elenco di coloro che costituivano a quei tempi la comunità cristiana di Platea. A giudicare dai nomi, essi erano persone di livello sociale abbastanza modesto. Interessanti sono poi gli etnici che accompagnano due dei nomi, alle ll. 4 e 12: Κάϊος ὁ Ἰβ(ηρ) e Ἀθηνόδωρος Ἀρμ(ένιος). Il primo dei due Cristiani era oriundo della lontana Georgia, il secondo della non meno lontana Armenia.

2. *Il « Pater noster » di Megara.*

Megara, ora ad Atene nel Museo Nazionale.

Angolo inferiore destro di una lastra fittile, in origine alta almeno cm. 22,5, larga 18,5, con un'epigrafe incisa nell'argilla ancora cruda.

V secolo.

R. Knopf, in *Ath. Mitt.*, 25 (1900), pp. 313–324; O. Kern, *Inscriptiones Graecae*, ecc., Bonnae 1913, tav. 50; K. Preisendanz, *Papyri Graecae magicae*, II, Leipzig – Berlin 1931, p. 211. Cfr. E. Peterson, *Εἷς Θεός*, ecc., Göttingen 1926, pp. 53 s.

Fig. 97.

[Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐ]-
[ρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄ]-
[νομά σου, ἐλθάτω ἡ βασι]-
[λεία σου, γενηθήτω τὸ θέ]-
[λημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ]
[καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡ]-
[μῶν τὸν ἐ]πιούσιον δὸς
[ἡμῖν σήμ]ερον, καὶ ἄφες
[ἡμῖν τὰ ο]ὐφελήματα εἰ-

(1) V. sopra, p. 324 e nota 2.

FIG. 97

10 [μῶν ὡς κ]αὶ ἐμεῖν ἀφίομεν
[τοῖς ὀφει]λήτες εἰμῶν, καὶ
[μὴ εἰσε]νέκῃς ἐμᾶς εἰς
[πειρασ]μὸν ἀλλὰ ῥῦσε εἰ-
[μᾶς ἀ]πὸ τοῦ πονηροῦ.
15 K]ύριε ☩.

« Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra. Dacci oggi il nostro pane quotidiano e rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori, e non c'indurre in tentazione, ma liberaci dal male ... Signore ☩. ». (1)

(1) La divisione delle righe di scrittura è quella proposta dall'editore, R. Knopf.

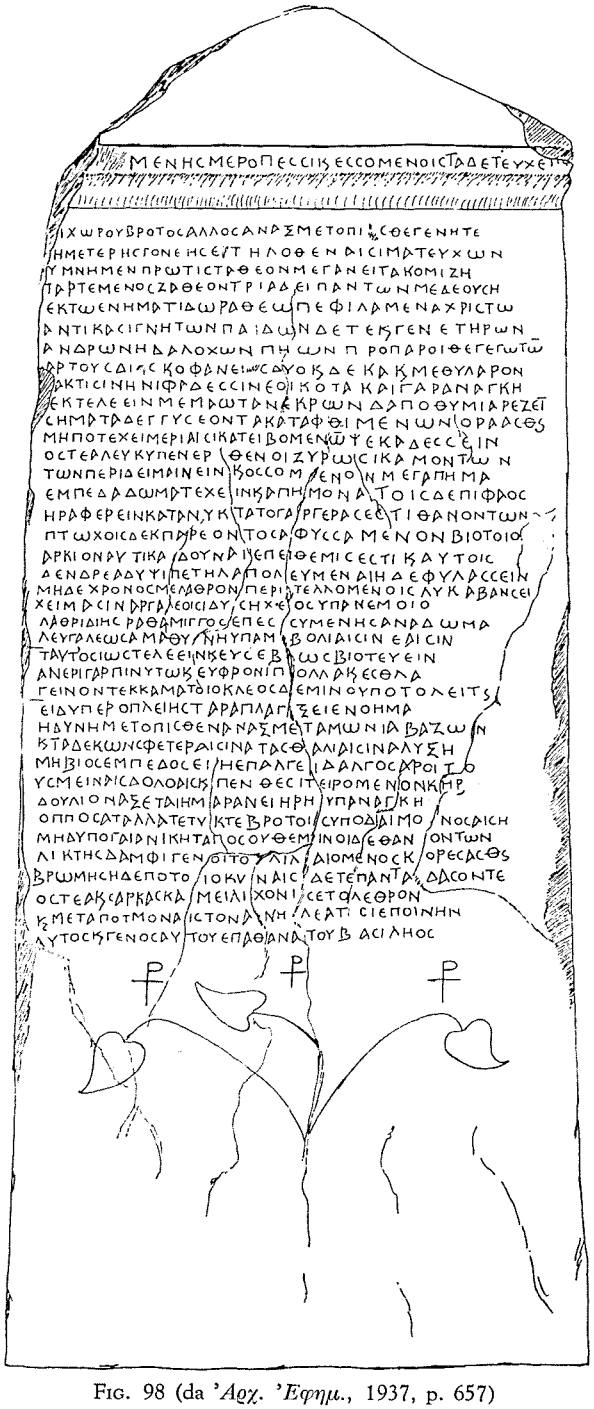


Fig. 98 (da *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1937, p. 657)

Scopo di chi scrisse accuratamente questo testo del *Pater noster* fu (così, almeno, sembra) quello di creare un oggetto profilattico, forse destinato alla custodia di una casa. Al *Pater noster* infatti, la principale preghiera cristiana insegnata da Cristo stesso, i Cristiani attribuirono sovente la virtù di allontanare le forze del maligno. (1)

Il testo si basa sulla famosa pagina del Vangelo di Matteo; (2) ma non è privo d'irregolarità e di inesattezze, le quali dipendono in parte dall'epoca abbastanza tarda, in parte dalla scarsa dimestichezza dello scrivente con le norme dell'ortografia. (3)

Al termine della preghiera manca ἀμήν, ma vi è, in compenso, un'invocazione della quale resta la fine: il vocativo Κύριε. Forse ci sarà stata una frase quale « salvami, o Signore » ([σῶσόν, oppure ῥῦσέ με K]ύριε). Il testo è chiuso da una Croce monogrammatica (☩). (4)

(1) Cfr. E. Peterson, *loc. cit.*

(2) Matthaeus, 6, 9–13.

(3) Alla l. 9 si legge ο]ὐφελήματα per ὀφειλήματα, alla l. 12 εἰσε]νέκης per εἰσε]νέγκῃς; e nel resto si notano frequenti scambi di ει con η (εἰμῶν, εἰμᾶς), di ε con η (ἐμᾶς), di ε con αι (ῥῦσε), di ο con ω (εἰμῶν). Un materiale errore è forse ἐμεῖν per ἐμεῖς (ἡμεῖς) alla l. 10.

(4) Per la Croce monogrammatica, v. sotto, pp. 551 s.

3. *La grande stele cristiana di Tanagra.*

Tanagra; scoperta nel 1936 entro la muratura della torre medievale, ora nel Museo locale.

Stele di marmo, alta m. 1,37, larga circa 0,60, ornata di cornice e di un piccolo timpano, con traccia di acroterî. Trattini orizzontali sul margine sinistro (fra le ll. 24 e 25 e fra le ll. 27 e 28) indicano il passaggio ad un nuovo paragrafo. Sotto l'epigrafe sono incise tre cosiddette Croci monogrammatiche (☩), che corrispondono a tre foglie sorgenti da un unico stelo.

Fine del IV o inizio del V secolo.

N. Platon, in *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1937, pp. 655–667; W. M. Calder, in *Class. Rev.*, 62 (1948), pp. 8–11; R. L. P. Milburn, in *Journ. Theol. Studies*, 1950, pp. 176–186. Cfr. J. e L. Robert, in *Rev. Ét. Gr.*, 62 (1949), p. 119 (*Bull. épigr.*, n. 75); 66 (1953), p. 140 (*Bull. épigr.*, n. 83).

Fig. 98.

[Φι]λ[ο]μένης μερόπεσσι κ(αὶ) ἐσσομένοις τάδε τεύχειν·

[ἦ]ν χώρου βροτὸς ἄλλος ἄναξ μετόπισθε γένητε
ἡμετέρης γονεῆς ἐκ τηλόθεν, αἴσιμα τεύχων
ὑμνῇ μὲν πρώτιστα Θεὸν μέγαν, εἶτα κομίζῃ
πὰρ τέμενος ζάθεον Τριάδει πάντων μεδεούσῃ
ἕκτῳ ἐν ἥματι δῶρα Θεῷ πεφιλαμένα Χριστῷ
ἀντὶ κασιγνήτων, παίδων δέ τε κ(αὶ) γενετήρων,
ἀνδρῶν ἠδ' ἀλόχων, πηῶν προπάροιθε γεγώτω(ν),
ἄρτους δισκοφανεῖς δύο κ(αὶ) δέκα κ(αὶ) μέθυ λαρὸν
ἀκτῖσιν ἢ νιφάδεσσιν ἐοικότα· καὶ γὰρ ἀνάγκη
ἐκτελέειν μεμαῶτα, νεκρῶν δ' ἀποθύμια ῥέζει(ν)·
σήματα δ' ἐγγὺς ἐόντα καταφθιμένων ὁράασθ(αι),
μήποτε χειμερίαισι κατειβομένω(ν) ψεκάδεσσειν
ὀστέα λεῦκ' ὑπένερθεν ὀϊζύρ' ὥσι καμόντων.
τῶν πέρι δειμαίνειν κ(αὶ) ὀσσόμενον μέγα πῆμα
ἔμπεδα δώματ' ἔχειν κ(αὶ) ἀπήμονα. τοῖς δ' ἔπι φάος
ἦρα φέρειν κατὰ νύκτα· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.
πτωχοῖς δ' ἐκ παρεόντος ἀφυσσάμενον βιότοιο
ἄρκιον αὐτίκα δοῦναι· ἐπεὶ θέμις ἐστὶ κ(αὶ) αὐτοῖς.
δένδρεα δ' ὑψιπέτηλα πολεύμεναι ἠδὲ φυλάσσειν,
μηδὲ χρόνος μέλαθρον περιτελλομένοις λυκάβαντει

χείμασιν ἀργαλέοισι δυσηχέος ὑπ' ἀνέμοιο
λαθριδίης ῥαθάμιγγος ἐπεσσυμένης ἀνὰ δῶμα,
λευγαλέως ἀμαθύνῃ ὑπ' ἀμβολίαισιν ἑκῖσιν.

ταῦτ' ὁσίως τελέειν καὶ εὐσεβέως βιοτεύειν.
ἀνέρι γὰρ πινυτῷ κ(αὶ) εὔφρονι πολλὰ κ(αὶ) ἐσθλὰ
γείνοντ' ἐκ καμάτοιο, κλέος δέ μιν οὔποτ' ὀλεῖτ(αι).

εἰ δ' ὑπεροπλείησι παραπλάγξειε νόημα
ἢ νῦν ἢ μετόπισθεν ἄναξ μεταμώνια βάζων,
κ(αὶ) τάδ' ἑκὼν σφετέραισιν ἀτασθαλίαισιν ἀλύξῃ,
μὴ βίος ἔμπεδος εἴη, ἐπ' ἄλγει δ' ἄλγος ἄροιτο,
ὑσμείναις δ' ὀλοαῖς κ(αὶ) πένθεσι τειρόμενον κῆρ
δούλιον ἄξεται ἦμαρ ἀνειρῃ ὑπ' ἀνάγκῃ,
ὁππόσα τ' ἄλλα τέτυκτε βροτοῖς ὑπὸ δαίμονος αἴσῃ,
μηδ' ὑπὸ γαῖαν ἵκηται, ὃς οὐ θέμιν οἷδε θανόντων,
δέκτης δ' ἀμφὶ γένοιτο λιλαιόμενος κορέσασθ(αι)
βρώμης ἠδὲ πότοιο, κύναις δέ τε πάντα δάσοντε
ὀστέα κ(αὶ) σάρκας κἀμείλιχον ἴσετ' ὄλεθρον
κ(αὶ) μετὰ πότμον ἄϊστον ἀνηλεᾶ τίσιε ποινὴν
αὐτὸς κ(αὶ) γένος αὐτοῦ ἐπ' ἀθανάτου βασιλῆος.

☩ ☩ ☩

« Philomenes (?) (ordina) agli uomini anche futuri di fare così:

Se un altro uomo, remoto discendente della nostra stirpe, divenga in séguito padrone di questo luogo, (volendo) fare cose giuste, inneggi anzitutto a Dio grande, poi rechi nel sacro recinto alla Trinità che tutto governa, nel sesto giorno, doni graditi a Dio Cristo per fratelli, figli e genitori, mariti e mogli, congiunti trapassati, (e cioè) dodici pani rotondi e vino dolce simili a raggi (del sole) o a fiocchi di neve. È infatti necessario celebrare (i riti) con zelo ed esercitare le cure (dovute) ai morti. (Occorre) pertanto sorvegliare le vicine tombe dei defunti, affinché le ossa bianche dei morti bagnati dalle piogge invernali non divengano sotterra degne di compianto. (Bisogna) temere di ciò e, prevedendo un grande male, conservare salde e illese le case (dei defunti). Ad essi conviene anche portare il conforto di un lume durante la notte. Questo è infatti l'onore (dovuto) ai morti. Ai poveri inoltre si dia sùbito ciò che basta attingendo dalla sostanza che si ha; poiché è giusto (che si dia) anche ad essi. Si curino altresì e si custodiscano gli alberi dalle alte fronde; né (si permetta che), con l'avvicendarsi degli anni, il tempo infracidisca miseramente

l'edificio, quando per i difficili inverni fra i muggiti del vento la pioggia si avventa subdolamente contro di esso.

Si faccia tutto ciò piamente e si viva santamente. Ad un uomo intelligente e saggio molti e nobili (risultati) nascono infatti dalla fatica, e la sua buona fama non perirà mai. (1)

Se invece il padrone di oggi o di domani con insolenza cambi pensiero, dicendo (che queste sono) cose vane e volutamente, nella sua stoltezza, intenda scansarle, la vita non gli sia sicura e riceva egli dolore su dolore, e con l'anima afflitta da lotte funeste e da pene vivrà un'esistenza servile (oppresso) da odiosa necessità, (soffrendo) quante altre pene accadono ai mortali per volere del fato; né vada sotto terra colui che ignora il dovere verso i morti, e divenga del tutto mendico, bramoso di saziarsi con cibo e bevanda, e i cani si spartiscano di lui tutte le ossa e le carni, e conosca un'amara rovina, e dopo un'oscura fine paghi una pena implacabile egli e la sua stirpe nel (giudizio) del re immortale ☩ ☩ ☩ ». (2)

È questa, che io sappia, la più lunga epigrafe greca cristiana finora conosciuta. Redatta in esametri dattilici abbastanza corretti, con reminiscenze omeriche, (3) essa venne probabilmente dettata da un uomo di chiesa, forse da un vescovo. Scopo dell'epigrafe era quello di assicurare per il presente e per il futuro l'integrità e l'ordinata funzione ad un recinto cimiteriale contenente un edificio sacro.

Il testo fu diviso dal suo autore stesso in quattro parti. Per la prima separazione servì uno spazio vuoto; le altre invece furono espresse, secondo un uso abbastanza comune in quell'età, da un trattino orizzontale inciso nel margine sinistro della stele.

La prima parte consiste in un solo verso (v. 1). È l'intestazione, incisa in un listello sporgente sotto il frontoncino, in cui l'autore dell'epigrafe raccomanda ai contemporanei ed ai posteri le norme ch'egli sta per esporre.

(1) Il senso risulta dal confronto con un epigramma di Filippopoli (v. sotto, p. 343 nota 8)

(2) Ho seguìto quasi dovunque la lettura di W. M. Calder, il quale aveva migliorato quella del primo editore, N. Platon (la copia del Platon [mia fig. 98] presenta errori ai vv. 28 s., 36). L'epigrafe ha in generale una forma corretta, non senza certi fenomeni propri dell'età imperiale piuttosto avanzata: ει per ι (v. 13, ψεκάδεσσειν per ψεκάδεσσιν; v. 21, λυκάβανσει per λυκάβανσι; v. 28, ὑπεροπλείησι per ὑπεροπλίησι; v. 32, ὑσμείναις per ὑσμίναις; v. 33, ἀνειερῆ per ἀνιερῆ), ε per αι (v. 2, γένητε per γένηται; v. 37, δάσοντε per δασονται), αι per ε (v. 37, κύναις per κύνες). La congiunzione καί è sempre abbreviata in κ(αί), meno che ai vv. 10 e 25, dove è scritta per intero. Altre abbreviazioni ai vv. 8, 11–13, 27, 36: γεγώτω(ν), ῥέζει(ν), ὁράασθ(αι), κατειβομένω(ν), ὀλεῖτ(αι), κορέσασθ(αι). Al v. 25 l'apostrofo viene espresso graficamente, come altrove nell'età imperiale (cfr. vol. I, p. 387). Al v. 27, si noti γείνοντ', probabile elisione di γείνονται. Per quanto riguarda la lingua, essa è greco comune; al v. 6 si nota però il dorismo πεφιλαμένα per πεφιλημένα.

(3) Per queste reminiscenze, cfr. N. Platon, *op. cit.*, p. 658. Da aggiungere, per il v. 36, δέκτης (Homerus, *Od.*, 4, 248; cfr. W. M. Calder, *op. cit.*, p. 10). Al v. 11, esiste un ricordo dell'espressione omerica ἀποθύμια ῥέζειν (*Il.*, 14, 260); lo ἀποθύμια però venne frainteso.

La seconda parte (vv. 2–24) contiene le norme stesse; la terza (vv. 25–27) spiega i vantaggi che verranno a chi le osserverà; la quarta (vv. 28–40) minaccia gravi pene ai trasgressori.

V. 1, Philomenes (credo che la restituzione del Calder sia giusta) è l'autore dell'epigrafe: personaggio che, almeno finora, è ignoto da altri documenti. È probabile che il suo nome sia stato messo altrove in maggior evidenza, ed è anche probabile che il nostro personaggio abbia voluto prepararsi da vivo la propria tomba nel recinto di cui si prendeva tanta cura. Egli si rivolge agli « uomini anche futuri », cioè ai contemporanei ed ai posteri.

Vv. 2–24, Le prescrizioni riguardano gli inni da rivolgersi a Dio, i doni da offrirsi per i defunti alla Trinità divina, la sorveglianza delle tombe, l'onore — ad esse dovuto — dei lumi durante la notte, i doni ai poveri, il rispetto degli alberi che crescevano nel recinto, la cura dell'edificio sacro.

Dal v. 5 si è voluto dedurre che il recinto (τέμενος) fosse sacro alla Trinità e che ad essa fosse intitolato anche l'edificio (chiesetta o basilica) di cui si parla ai vv. 21–24. [1] Altri ha obiettato che soltanto verso la metà del VI secolo si comincia a sentir parlare di chiese dedicate alla Trinità. [2] Questa è, comunque, ben presente nell'epigrafe: non soltanto per l'esplicito ricordo che ne fa il v. 5, ma anche per le tre Croci e le tre foglie che chiudono il testo e che senza dubbio esprimono un concetto trinitario. Tutto considerato, ci si sente pertanto inclini a scendere dopo l'editto antiariano del 380, e a confermare perciò la datazione della stele intorno al 400.

Sotto gli auspici della Trinità i fedeli debbono celebrare nel sesto giorno, cioè di venerdì (evidentemente ogni settimana), agapi per i defunti giacenti nel cimitero. [3] A queste agapi, che forse avevano carattere sacramentale (eucaristico), i partecipanti dovevano contribuire con dodici pani e vino dolce. I pani dovevano essere dodici, o perché dodici erano gli Apostoli o perché dodici erano i cesti nei quali i seguaci di Gesù avevano raccolto gli avanzi della miracolosa moltiplicazione; [4] dovevano inoltre essere rotondi e bianchi come « fiocchi di neve ». Il vino poi doveva essere puro e lucente come « raggi (del sole) ». [5] Le tombe dei defunti erano, a loro volta, raccomandate alle attente cure dei fedeli per impedire che le intem-

(1) Così N. Platon e W. M. Calder, *opp. citt.*

(2) Così R. L. P. Milburn, *op. cit.*, p. 180.

(3) Lo ἀντί del v. 7 vale per ὑπέρ.

(4) Matthaeus, 14, 20.

(5) Si noti, al v. 10, l'inversione dei termini ἀκτῖσιν e νιφάδεσσιν. Ai raggi del sole deve assomigliare il vino lucente, ai fiocchi di neve il pane bianco.

perie le danneggiassero, [1] e dovevano inoltre ricevere l'onore di lumi durante la notte (vv. 16 s.). [2] È, questo, un particolare interessante che trova riscontro in una consuetudine antichissima di pagani e di Cristiani; mentre la precisazione che i lumi dovevano ardere durante la notte può farci ricordare che il Concilio tenutosi circa il 300 ad Elvira in Ispagna aveva proibito di accendere durante il giorno ceri nei sepolcreti. [3] Per quanto riguarda le elemosine ai poveri (vv. 18 s.), tutti sanno che questa pratica di carità era molto nota ai Cristiani fino dai primi tempi della Chiesa. Qui poi si prescrive di dare a sufficienza (ἄρκιον) e sùbito (αὐτίκα). [4] Quanto agli alberi e alla necessità di rispettarli (v. 20), sarà opportuno ricordare che in Grecia e altrove esistevano nell'età imperiale, e anche prima, recinti funerari ornati di alberi e di fiori, detti dai Greci κηπόταφοι o κηποτάφια. [5] Si può rammentare, d'altra parte, che fino da età molto antica i Greci vollero popolare di alberi i loro santuari e che molte leggi, in vari luoghi e in varie epoche, furono emanate per difendere la vegetazione dagli abusi della gente ignorante e malevola. [6] Infine, riguardo all'edificio sacro, l'autore dell'epigrafe dà le opportune disposizioni per preservarlo dai danni delle invernate cattive (vv. 21–24). [7]

Vv. 25–27, Bastano tre versi per esortare i pii a fare il proprio dovere nel sacro recinto e a vivere santamente, e per promettere loro in compenso cose buone e fama durevole. [8]

Vv. 28–40, Più lungo è invece il discorso intorno agli empî che ricuseranno di obbedire alle norme prescritte; e il discorso consiste, ovviamente, nelle minacce. I motivi che intessono questa ἀρά dettata da un Cristiano sono quasi tutti desunti dal paganesimo. [9] Si parla infatti anche qui di dolori, di lotte, di quel temuto male che è la privazione della sepoltura; si augura

(1) Al v. 12, il senso stesso obbliga ad attribuire al termine σήματα il valore non già di « segnacoli» rizzati sulle tombe, cioè di stele o cippi, ma addirittura di « tombe »; al v. 14, i καμόντες (= « coloro che hanno sofferto ») sono i defunti; al v. 15, il μέγα πῆμα è la « grande sventura » che piomberà sui negligenti.

(2) Al v. 17, ἦρα è accusativo di un nominativo non attestato indicante « conforto ». Per i lumi sulle tombe, cfr. F. CUMONT, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, V, Città del Vaticano 1946 (= Studi e Testi, 125), pp. 41–47.

(3) Cfr. J. e L. ROBERT, in *Rev. Ét. Gr.*, 62 (1949) cit.

(4) Per l'emistichio ἐπεὶ θέμις, ecc., cfr. HOMERUS, *Od.*, 16, 91.

(5) Cfr. vol. III, pp. 140, 144.

(6) Vedi, p. es., sopra, pp. 18 s.

(7) Al v. 22, l'aggettivo δυσηχής, attribuito qui — in senso proprio — al vento, è usato nei poemi omerici metaforicamente a proposito della guerra (*Il.*, 2, 686, ecc.).

(8) Al v. 27, le parole κλέος δέ μιν οὔποτ' ὀλεῖται richiamano un epigramma di Filippopoli in Arabia, dove si legge οὗ κλέος οὔποτ' ὀλῖτε (= ὀλεῖται): G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca*, ecc. Berolini 1878, n. 456, v. 2. Il medesimo concetto sembra aver voluto esprimere l'autore del nostro testo, pur attribuendo a μιν il valore del tutto insolito di genitivo (αὐτοῦ) o di dativo (αὐτῷ).

(9) Per un'altra ἀρά cristiana a Corinto, cfr. B. D. MERITT, *Corinth*, VIII 1 (*Greek Inscriptions 1896–1927*), Cambridge Mass. 1931, pp. 92 s., n. 136; N. A. BEES, *Die griechisch-christlichen Inschriften des Peloponnes*, I. *Isthmos-Korinthos*, Athen 1941, n. 15.

brama insoddisfatta di cibo e di bevanda e nefando strazio del corpo per opera dei cani. (1) Alla fine però si aggiunge un elemento di Cristianesimo: la minaccia della dannazione per il trasgressore e per la sua stirpe nel giorno del « re immortale », cioè nell'Ultimo Giorno, quando Cristo re verrà a giudicare i vivi e i morti. (2)

C'è appena bisogno di mettere in evidenza l'importanza di questa epigrafe per la conoscenza della spiritualità cristiana nella Grecia continentale all'età di Teodosio I o poco dopo. Fra i persistenti elementi di paganesimo e le reminiscenze omeriche, emergono i segni della nuova Fede: la professione della Trinità divina, della divinità di Cristo (contro la dottrina eretica di Ario), della sua eterna regalità di giudice; il ricordo delle preghiere e delle agapi settimanali presso le tombe dei defunti; l'allusione ai dodici pani bianchi e al vino scintillante che riuniscono i fedeli attorno ad una mensa santa; i lumi che di notte si accendono sui sepolcri; le elemosine generose distribuite ai poveri.

L'epigrafe è opportunamente conclusa da tre segni di Cristo, cioè da tre Croci monogrammatiche, nelle quali si compendiano il nome del Redentore e lo strumento della sua passione, (3) e da tre foglie d'edera che salgono da un solo stelo. (4) Nelle tre sigle e nelle tre foglie si cela, come ho già rilevato, una nuova allusione alla Trinità.

A proposito di Tanagra, non voglio infine passare sotto silenzio un'altra sua lunga epigrafe metrica cristiana, più o meno contemporanea alla precedente, nella quale tre epigrammi di cinque esametri ciascuno raccomandano al rispetto dei superstiti una cospicua tomba. (5) Come afferma il primo epigramma, garante del sepolcro è un (ignoto) martire del quale, giocando sul termine μάρτυς, si dice μάρτυς ... ἀτρεκὴς ὁ ἅγιος μάρτυς (= « testimone ... sicuro il santo martire »). Gli altri due carmi minacciano il castigo eterno a chi non avrà rispettato il sonno dei morti. Notevole è, nel secondo, una eco degli *Oracoli Sibillini* che si esprime nel terrificante ricordo sincretistico della Geenna e del Tartaro. (6)

(1) Al v. 34, l'espressione ὑπὸ δαίμονος αἴσῃ è prettamente pagana.

(2) L'affermazione della regalità di Cristo risale, in sostanza, al famoso passo evangelico IOANNES, 18, 33–39. Cfr. sotto, p. 384 e nota 1, nel commento all'epigrafe di Abercio.

(3) Per la Croce monogrammatica, v. sotto, pp. 551 s.

(4) Con una piccola offesa alla botanica, il Calder e il Milburn preferiscono all'edera la vite (cfr. M. L. P. MILBURN, *op. cit.*, p. 186). Ma, come ognuno vede, si tratta certamente di edera.

(5) *IG*, VII 582–584; H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Tanagra*, coll. 1972 s. (a. 1953).

(6) *IG*, VII 583, vv. 4 s.: μή σε λάβῃ πυρόεσσα κρίσις δεινήεσσα Γεέννης | καὶ Ταρτάρου ἐκ κροιεροῦ ψυχῆς πολυώδυνον ἄλγος; cfr. *Oracula Sybillina*, 4, 186: Τάρταρά τ' εὐρώεντα μυχοὶ στύγιοί τε Γεέννης.

4. *L'epitafio della diaconessa Athanasia a Delfi.*

Delfi (località imprecisata), ora nel Museo.

Parte superiore di una stele arrotondata, rotta in tre pezzi combacianti, con una lacuna nel mezzo. Il frammento di destra sembra presentare la fine dell'epigrafe. In alto, al di sopra della medesima, spicca una Croce latina a rilievo, incassata nella pietra.

Secolo V, forse ancora nella prima metà.

J. LAURENT, in *Bull. Corr. Hell.*, 23 (1899), pp. 273–278. Cfr. H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Delphes*, coll. 570 s., fig. 3690 (a. 1920); L. JALABERT – R. MOUTERDE, *ibid.*, s. v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, col. 649 (a. 1926) (dove la diaconessa è chiamata, per errore, Anastasia).

Fig. 99.

†
[ἡ] εὐλαβε⟨σ⟩τάτη
διακ{ι}όνισσα Ἀθανασία
ἄμεμπτον βίον ζήσασα
[κ]οσζμίως, καταστα⟨θ⟩εῖσα
δὲ διακόνισα παρὰ τοῦ
ἁγιωτάτου ἐπισκόπου
Παντ[α]μιανοῦ,
ἐποίησεν τὸ μ[ν]ημόριον τοῦτο
ἔνθ[α τὸ αὐτῆς λί]νψανον κεῖτε. εἴ
τ[ις δ' ἕτερος τολ]μήσῃ ἀνῦξε τὸ
μνη[μόριον τοῦ]το, ἔνθα ἡ διακόνισα
κατε[τέθη, ἐχέτω τ]ὴν μερίδα τοῦ Ἰούδα τοῦ [προδότου] τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰη[σοῦ Χριστ]οῦ. οὐδὲν δὲ ἔλατ-
τον τῶ[ν κατὰ τοῦτ]ον τὸν κερὸν
εὑρισκο[μένων κ]ληρικῶν κὲ συνχωρησάντ[ων ··· τεθ]ῆνε τῆς προιρημένης δ[ιακονίσσης – – – –]υτη μερίδι ὑπὸ
[– – – – – – – – – – – – – τ]οῦ ἁγίου
[– – – – – – – – – – – – – α]ὐτῶν κὲ γε
[– – – – – – – – – – – – – –] ·· τὴν ἐκλη-
[σίαν – – – – – – – – – – – – – κλ]ήρου.

« † La piissima diaconessa Athanasia, avendo vissuto decorosamente una vita incensurabile, e nominata diaconessa per ordine del santissimo vescovo Pantamianòs, fece questo monumento dove la sua spoglia giace. Se poi un altro osi

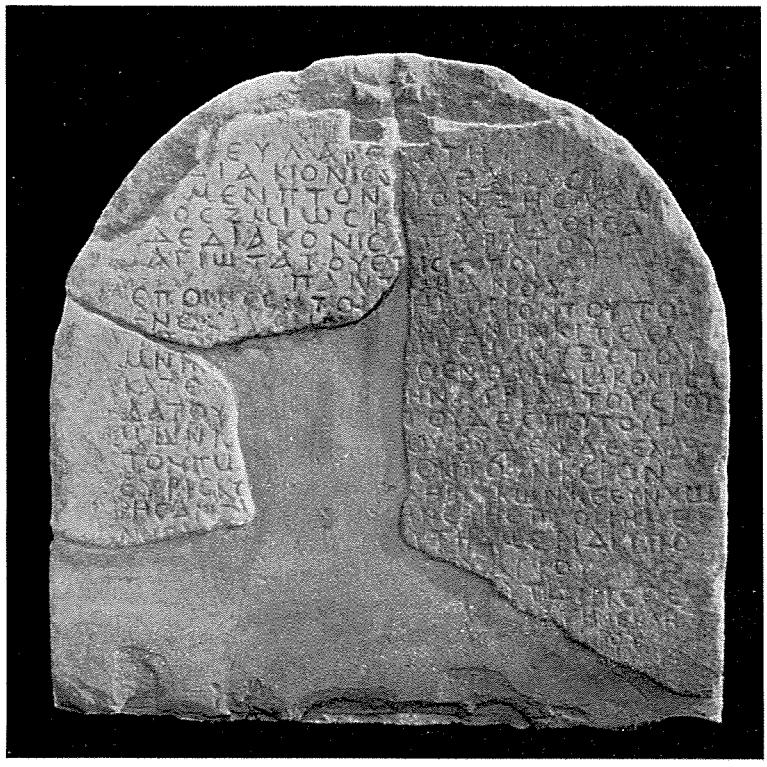


FIG. 99

aprire questo monumento dove la diaconessa fu deposta, abbia la sorte di Giuda, traditore del Signore nostro Gesù Cristo. Analogamente, dei clerici che si trovino allora (in carica) e abbiano permesso ... deporre della suddetta diaconessa ... ». (1)

Questa è, finora, l'unica epigrafe della Delfi cristiana. Essa s'inquadra assai bene nella prima metà del V secolo, cioè nell'epoca in cui la veneranda sede dell'oracolo apollineo dovette accogliere edifici destinati alla religione di Cristo. (2) Si tratta dell'epitafio di una tale Athanasia, investita dell'ufficio

(1) Si notino le varianti ortografiche ι per ει (l. 4, κατασταθῖσα; l. 9, λί]νψανον e κῖτε); ει per ι (ll. 12 s., Εἰούδα), ε per αι (l. 9, κῖτε; l. 10, ἀνῦξε; l. 15, κερὸν; ll. 16 e 20, κὲ); υ per οι (l. 10, ἀνῦξε). Alla l. 9, preferisco supplire τὸ αὐτῆς invece di τὸ τίμιον, come propone il Laurent (*op. cit.*, p. 274). Alla l. 12, restituisco ἐχέτω invece di ἔχοι (così il Laurent), tenendo presente l'epigrafe di Argo *IG*, IV 628, dove la medesima formula compare con ἐχέ[τω] (l. 7). Alle ll. 21 s., si noti ἐκλη[σίαν per ἐκκλη[σίαν.

(2) Per Delfi cristiana, cfr. J. LAURENT, *op. cit.*, pp. 206–279; H. LECLERCQ, *op. cit.*, coll. 569–578; E. DYGGVE, in *Cahiers archéol.*, 3 (1948), pp. 9–28; É. GOFFINET, in *Bull. Corr. Hell.*, 86 (1962), pp. 242–260. Per nuovi musaici cristiani, cfr. G. DAUX, in *Bull. Corr. Hell.*, 84 (1960), pp. 752–756 (*Chronique des fouilles en ... 1959*); P. LAZARIDES, in *Ἀρχ. Δελτ.*, 16 (1960), p. 167, tavv. 149 *a* e *d*, 150; J.-P. SODINI, in *Bull. Corr. Hell.*, 94 (1970), pp. 710 s.

di diaconessa (διακόνισσα), cioè di una carica che nei primi secoli della Chiesa veniva concessa a donne d'intemerati costumi e di sicura pietà. [1] Altre diaconesse, denominate col titolo egualmente comune di διάκονος, troveremo a Melo e a Gerusalemme. [2] Stando alla lettera del testo di Delfi, sembrerebbe che Athanasia stessa avesse fatto eseguire da viva il proprio monumento. Se no, il verbo ἐποίησεν (l. 8) o rimarrebbe senza soggetto, o acquisterebbe (ma non senza sforzo) il suo soggetto nel vescovo Pantamianòs. D'altra parte, non è difficile ammettere che un individuo, e specialmente un individuo di condizione abbastanza elevata, abbia potuto pensare da vivo alla sua sepoltura; né a ciò si opporrebbe — nel nostro caso — che la diaconessa definisse onorevole e incensurabile la propria vita. Si tratta infatti di formule assai comuni, che potevano essere usate senza offesa alla modestia.

Alle ll. 6 s. compare il primo e finora unico ricordo di un vescovo di Delfi. Anche il nome Pantamianòs è, finora, nuovo. Non priva d'interesse è poi la formula di minaccia contro gli eventuali violatori della tomba. Qui viene prescelto il funesto augurio della sorte di Giuda. Il medesimo augurio ricorre in un'epigrafe di Argo [3] ed anche altrove, sia nella Grecia sia e specialmente nell'Occidente, dove la formula si mantenne a lungo. [4] Le ultime righe sono assai mutile, ma in esse non è difficile ravvisare un accenno alle responsabilità degli uomini di chiesa, i quali eventualmente tollerassero la profanazione del sepolcro.

5–6. *Epigrafi paleocristiane nella basilica di Palaiòpolis a Corcira.*

Palaiòpolis, nella basilica dedicata alla Vergine (Panagìa).
Due epigrafi (**5**, **6**): l'una (**5** *a–b*) incisa nell'epistilio dell'edificio; l'altra (**6**) espressa a musaico nel pavimento di un ambiente annesso, forse un Battistero.
V secolo d. Cr. (forse poco dopo il 435).
Fig. 100.

(1) Cfr. A. KALSBACH, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Diakonisse*, coll. 917–928 (a. 1957; il quale non ricorda la diaconessa Athanasia ed altre i cui nomi ci sono attestati dalle epigrafi); C. VAGAGGINI, in *Orientalia Christiana periodica*, 40 (1974), pp. 145–189.

(2) V. sotto, pp. 368 s., 445.

(3) *IG*, IV 628.

(4) Per un esempio ateniese, cfr. C. BAYET, *De titulis Atticae Christianis*, ecc., Lutetiae Parisiorum 1878, p. 78, n. 32. Per l'Occidente, dove la formula viene espressa in latino (*habeat partem cum Iuda traditore*, e simili), cfr. E. DIEHL, *Inscr. Lat. christ. vet.*, nn. 1293, 3844, 3848–3850, ecc.

5 *a–b*: *IG* IX 1, 720–721.

6: I. Papadimitriu, in *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1942–1944 (ed. 1948), pp. 39–48, tav. 1 (Χρονικά); S. Pelekanides, *Σύνταγμα τῶν παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος*, I, Θεσσαλονίκη 1974, pp. 96 s., tav. 66 β (dove si cita minutamente tutta la bibliografia).

Sull'epistilio:

5. *a*) + αὕτη ἡ πύλη τοῦ Κυρίου. δίκεοι εἰσελεύσοντε ἐν αὐτῇ ☧

b) + Πίστιν ἔχων βασίλιαν ἐμῶν μενέων συνέριθον,
σοί, μάκαρ ὑψιμέδον, τόνδ' ἱερὸν ἔκτισα νηόν +
Ἑλλήνων τεμένη καὶ βωμοὺς ἐξαλαπάξας +
χειρὸς ἀπ' οὐτιδανῆς Ἰοβιανὸς ἔδνον ἄνακτι.

a) « + (È) questa la porta del Signore; i giusti entreranno per essa ».

b) « + Avendo la Fede per alleata sovrana dei miei disegni, a te, o beato Signore del cielo, edificai questo sacro tempio +, dopo aver abbattuto santuari e altari dei pagani, io Gioviano con mano indegna (offrii) come dono al Signore ». (1)

Nell'ambiente annesso (a Nord–Ovest), dentro *tabulae* accompagnate da una esuberante decorazione d'intrecci e di volute, di figure di pesci e di uccelli, fra i quali spicca — al centro — un grande pavone, simbolo di eternità (*fig. 100*):

6. εὐχῆς | ἁγίων | ἐπὶ τοῦ | ἐπισκό|που Ἰοβι|ανοῦ | ἐποίησεν |
Ἐλπίδιος | τὸ ἔργον | τοῦτο | ὑπ[ὲρ ψυ]|χῆ[ς αὐ]το[ῦ].

« Grazie alle preghiere dei santi, sotto il vescovo Gioviano, fece Elpidios quest'opera per l'anima sua ». (2)

La prima epigrafe, incisa nell'epistilio della chiesa, comincia con un versetto del *Salmo* 117, un versetto che ben si presta a nobilitare l'ingresso di un edificio sacro e che infatti venne utilizzato a questo scopo e altrove e specialmente nella Siria. (3) Seguono quattro esametri, nei quali l'autore del testo dichiara di avere — per impulso della Fede — costruito la chiesa come dono al Signore, dopo aver abbattuto « santuari e altari dei pagani »,

(1) In *a* si noti la variante di ε per αι (δίκεοι, εἰσελεύσοντε); in *b* al v. 1, βασίλιαν sta, ovviamente, per βασίλειαν.

(2) Anche qui è facile rilevare, all'inizio, la variante ortografica εὐχῆς per εὐχαῖς.

(3) *Psalm.*, 117, 20. Per la Siria, cfr. *CIG*, IV 8930–8933; *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, nn. 271, 1; 2231 A; 2524, 1. Per Creta: *I. Creticae*, IV 473; cfr. A. C. Bandy, *The Greek Christian Inscriptions of Crete*, Athens 1970, n. 53.

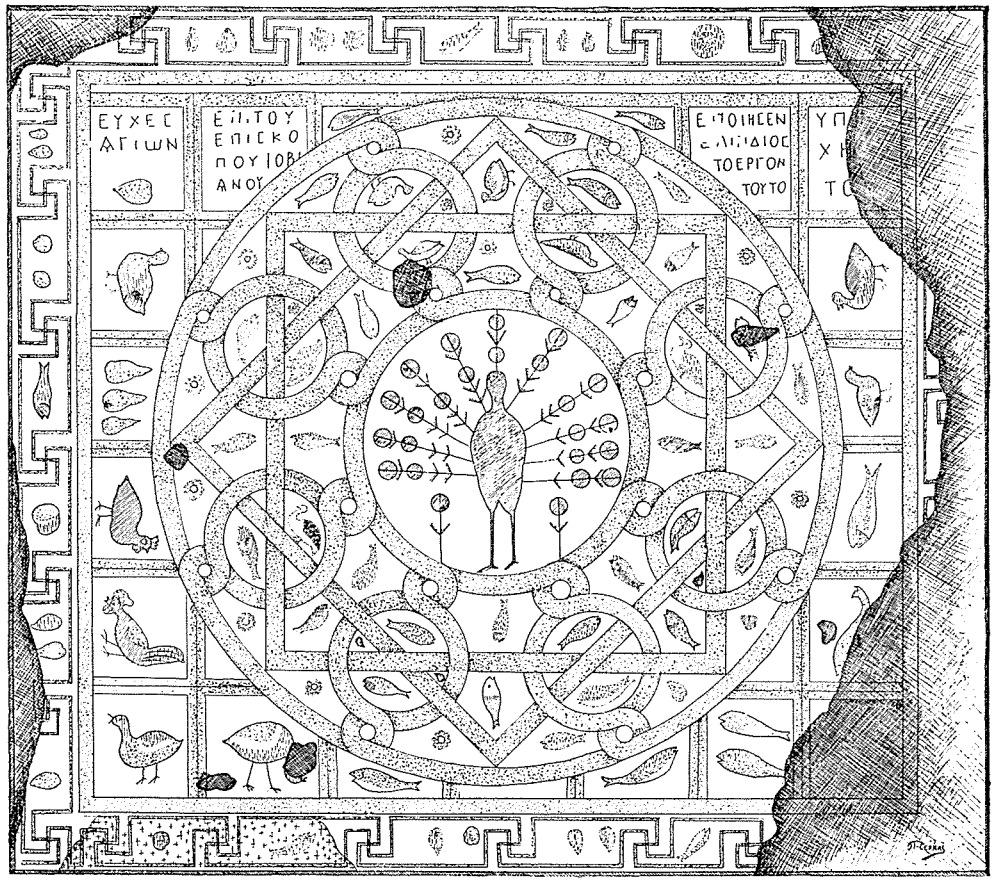


FIG. 100 (da *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1942–1944, tav. 1)

cioè monumenti del culto pagano che si trovavano sul luogo. (1) Egli stesso, poi, enuncia il suo nome: Ἰοβιανός. Costui fu per lungo tempo identificato dagli studiosi con l'imperatore Gioviano, che succedette a Giuliano l'Apostata ed occupò il trono per brevissimo tempo, fra il giugno del 363 e il febbraio del 364. La distruzione delle attrezzature pagane e la costruzione della chiesa sarebbero dunque avvenute per ordine di quell'imperatore. Ma tale ipotesi dev'essere oggi abbandonata, grazie al rinvenimento dell'epigrafe musiva (n. **6**), da cui risulta che Gioviano non è l'imperatore, bensì un vescovo di Corcira. L'epigrafe musiva attesta infatti che un tale Elpidios fece eseguire quell'opera, cioè quel musaico pavimentale, con l'aiuto dei santi e per la salute dell'anima sua, « sotto il vescovo Gioviano ».

(1) Per il valore di « pagano » assunto da Ἕλλην in tarda età cristiana, cfr. E. FOLLIERI, in *Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδῶν*, 39–40 (1972–1973), p. 353 e nota 1.

Poiché è difficile negare che il vescovo Gioviano sia una sola persona col Gioviano che costruì la chiesa ed eternò modestamente il proprio nome nell'epistilio di essa e poiché siamo nel V secolo d. Cr., sorge la ipotesi, ammessa dal Papadimitriu, che l'attività edilizia del vescovo Gioviano si sia svolta sùbito dopo il famoso editto del 14 novembre 435. Questo editto infatti, emanato da Teodosio II e da Valentiniano III, ordinò di abbattere i santuari e i templi pagani che ancora fossero rimasti e di piantare al loro posto il *venerandae Christianae religionis signum*, cioè la Croce. (1) Se la ipotesi è giusta, gli avanzi della basilica di Corcira diventerebbero un'importante pietra di paragone per determinare l'età di altri monumenti paleocristiani della Grecia, e soprattutto di musaici.

Quanto poi all'opera di Elpidios, essa è un esempio della consuetudine, assai diffusa nell'epoca tardo-antica sia nel mondo greco sia nel mondo italico, di far eseguire a proprie spese, a titolo di pia dedica, pavimenti a musaico (o parti di essi) dentro edifici sacri. Un esempio giudaico di tale consuetudine ho ricordato nella sinagoga di Antiochia; (2) altri, cristiani, ne presenterò in chiese di Karpathos, di Coo, di Cipro, di Korykos, di Antiochia, di Grado, di Ravenna. (3)

7. *L'epigrafe della « pietra di Cana » ad Elatea nella Focide.*

Elatea; trovata nel 1884 fra le rovine della chiesa della Panagìa, fra le due arcate che immettevano al *bema*; oggi ad Atene, nel Museo Bizantino.

Grande lastra di marmo grigio (alta m. 2,33, larga m. 0,64, spessa m. 0,33), con una epigrafe incisa in una delle facce laterali. Al di sotto dell'epigrafe è delineata una Croce che presenta un incavo di forma tondeggiante nel punto d'incontro fra i due bracci.

A giudicare dai caratteri delle lettere, VII secolo.

Ch. Diehl, in *Bull. Corr. Hell.*, 9 (1885), pp. 28–42; Id., presso P. Paris, *Élatée*, ecc., Paris 1892 (= Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, 60), pp. 299–312; H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Cana (Miracle de)*, coll. 1816–1818, fig. 1996 (a. 1910). Cfr. (H. Grisar), in *La Civiltà Cattolica*, 54 (1903), fasc. 11, pp. 600–609; W. Larfeld, in *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 1 (1920), p. 212.

Figg. 101 a–b.

(1) *Cod. Theod.*, 16, 10, 25. H(enri) G(régoire) (in *Byzantion*, 21, 1951, p. 263) pensò, ma ricamando con un po' di fantasia sulla parola ἔδνον dell'epigramma, che l'erezione della chiesa fosse un « dono nuziale », offerto al Signore per le imperiali nozze di Teodosio II e di Atenaide-Eudocia; nel quale caso si risalirebbe al 421. Ma, tutto considerato, è più ragionevole collegare l'epigrafe corcirese alla ventata antipagana che si determinò in séguito all'editto del 435.

(2) V. sopra, pp. 219–221.

(3) V. sotto, pp. 371–374, 417 s., 421–423, 425 s., 436 s., 515–518.

FIG. 101 *a*

† οὗτός ἐστιν
ὁ λίθος ἀπὸ
Κανᾶ τῆς Γα-
λιλέας, ὅπου
τὸ ὕδωρ οἶνο(ν)
ἐποίησεν ὁ Κ(ύριο)ς
ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς +

« † Questa è la pietra da Cana della Galilea, dove l'acqua fece vino il Signore nostro Gesù Cristo + ». (1)

L'epigrafe allude al primo miracolo operato da Cristo, cioè alla famosa conversione dell'acqua in vino durante il convito nuziale a Cana in Galilea; (2) afferma, anzi, che la pietra proviene di lì. Si tratta, dunque, di una « reliquia » palestinese. Nel pubblicare per la prima volta il singolare mo-

(1) Alle ll. 3 s., è ovvia, in Γαλιλέας, la variante ortografica ε per αι.
(2) IOANNES, 2, 1–11.

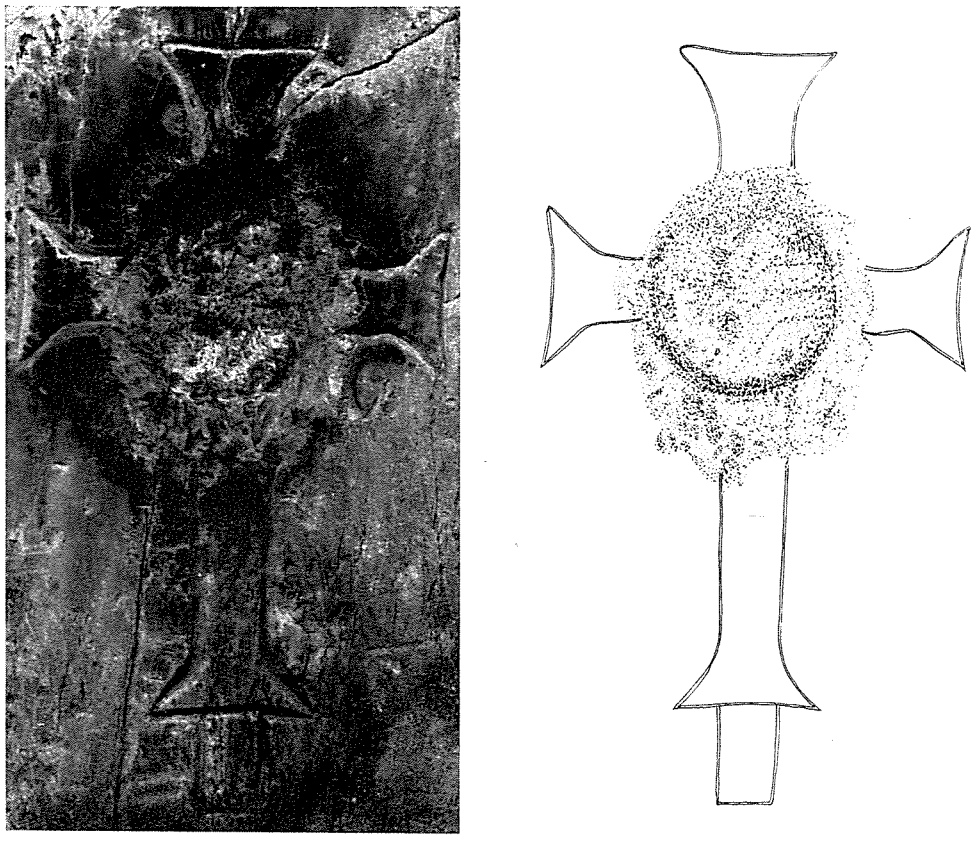


FIG. 101 *b* – LA CROCE AL DI SOTTO DELL'EPIGRAFE

numento, Charles Diehl, dopo avere osservato che l'avverbio ὅπου (l. 4) si riferisce non già a λίθος ma alla località di Cana, mise l'epigrafe in relazione con una notizia dell'*Itinerario* di Antonino da Piacenza (circa 570): *deinde milia tria venimus in Cana, ubi ad nuptias fuit Dominus, et accumsimus in ipso accubitu, ubi ego indignus nomina parentum meorum scripsi.* (1) Interpretando *accubitus* come il letto sul quale gli antichi banchettanti si stendevano per mangiare, il Diehl pensò che la pietra di Elatea fosse proprio l'*accubitus* sul quale, secondo la tradizione, avrebbe giaciuto il Redentore e che, dopo la visita di Antonino, il cimelio fosse stato trasportato in Grecia per essere sottratto ad un grave pericolo (invasione persiana, o araba?), finendo poi — dopo ignote vicende — nella chiesa di Elatea. Il Diehl credette anzi di poter decifrare sulla faccia superiore della pietra una parte del *titulus memorialis* che Antonino avrebbe scritto ricordando i genitori

(1) *Antonini Placentini Itinerarium*, 4 (ed. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII*. Vindobonae 1898, p. 161).

lontani. [1] Tale decifrazione fu peraltro disconosciuta, pochi anni dopo, dal suo stesso autore. [2]

La reliquia si riferisce senza dubbio all'ambiente più famoso di Cana, cioè alla sala del miracolo, e molto probabilmente all'*accubitus* che ancora verso la fine del VI secolo veniva additato alla venerazione dei fedeli. Ma come dovremo intendere la pietra della quale si parla? Gli studiosi che fin qui si sono occupati dell'epigrafe hanno dimostrato di ritenere che la pietra sia il blocco stesso iscritto, ammettendo che codesto blocco sia stato, per singolari vicende, asportato dal cenacolo di Cana e trasportato ad Elatea. Ma di tale opinione è lecito dubitare. Come ammettere, anzitutto, che una pietra così grande e così pesante abbia compiuto, restando per di più perfettamente incolume, il lungo tragitto dalla Palestina alla Grecia? E non desta forse la qualità della pietra — un marmo grigio — il forte sospetto che quel blocco non abbia alcunché a vedere con l'abitazione degli sposi di Cana ma provenga invece da una cava greca? Come poi spiegare che la Croce incisa al di sotto dell'epigrafe (*fig. 101 b*) presenti quella strana cavità di forma ovale?

Tutte le difficoltà si risolvono ammettendo che la pietra di cui parla l'epigrafe sia non già il blocco iscritto ma una pietruzza (questa, sì, venuta da Cana) inserita nella cavità che ho detto. Doveva essere questa la reliquia vera; e non desta certamente meraviglia che il frammentino di pietra prelevato a Cana da un pellegrino e da lui stesso portato nella Grecia sia stato incastonato in un'altra pietra, e precisamente dentro la sagoma di una Croce, nel punto stesso dove altre Croci presentano una gemma o un medaglione con l'immagine di Cristo. Dovremo pertanto ritenere che l'epigrafe alluda per l'appunto alla pietruzza inserita un tempo nella cavità della Croce e oggi (manco a dirlo) scomparsa. [3]

Questa conclusione trova conferma in due monumenti della Palestina, press'a poco coevi al nostro di Elatea. Ambedue si riferiscono a frammenti di roccia del Calvario, il monte della Passione, chiamato nel primo caso Kranion, nel secondo Golgotha. Si tratta, rispettivamente, di una lastra di pietra calcarea rinvenuta a Samaria e ora conservata nel Museo Palestinese di Gerusalemme e di una colonna di granito esistente a Dora presso una basilica. La pietra di Samaria [4] presenta l'iscrizione ✝ λίθος ἐκ | τοῦ ἁγήου |

(1) Per i *tituli memoriales*, cfr. vol. III, pp. 217–223.

(2) Ch. Diehl, presso P. Paris, *Élatée* cit., p. 312.

(3) Questo afferma anche una intelligente didascalia (ignoro chi ne sia l'autore) che, nel Museo Bizantino di Atene, spiega il cimelio ai visitatori.

(4) A. M. Schneider, in *Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, 68 (1951), pp. 229–231 e fig. 10 a p. 231.

Κρανίου (= « ✝ Pietra dal santo Kranion ») [1] e sotto l'epigrafe una piccola cavità rotonda destinata alla reliquia. È inoltre assai probabile che a destra sia andata perduta, con la mutilazione della pietra, un'altra indicazione (o forse anche più di una?) accompagnata anch'essa dalla rispettiva reliquia. La colonna di Dora, a sua volta, sotto l'epigrafe + τοῦ ἁγίου Γολγοθᾶ λίθος + (= « Pietra del santo Golgotha »), [2] ha essa pure la cavità per la pietruzza del Calvario. È anzi notevole che intorno alla cavità siano le tracce di un'antica Croce di metallo assicurata alla pietra mediante chiodi, con un motivo analogo a quello che si osserva sulla pietra di Elatea.

A proposito di quest'ultima, aggiungerò che nel 1910, accennando al disconoscimento da parte del Diehl del graffito di Antonino da Piacenza, il Leclercq scriveva: « ... que vaut maintenant l'inscription qui donne la pierre comme apportée de Cana? Il est difficile de le dire ». [3] Un valore — si può rispondere — rimane sicuramente: la rinnovata attestazione che nel VII secolo persisteva in Grecia, grazie ai viaggi dei pellegrini e alle religiose iniziative degli imperatori di Bisanzio, un fervido interesse verso il paese di Gesù. Inoltre, il posto d'onore conferito a quella pietra nella chiesa di Elatea, edificio costruito nel XIII secolo, dimostra che quell'interesse non si era, col passare dei secoli, affievolito. [4]

GRECIA SETTENTRIONALE.

In questa vastissima regione, che si estende anche a zone periferiche del mondo greco, il Cristianesimo si diffuse dove più dove meno rapidamente. Uno dei più antichi ed importanti centri di vita cristiana fu la macedonica Filippi, celebre fra l'altro per l'epistola inviata ai Filippesi dall'apostolo Paolo. A Filippi appunto si riferiscono due delle cinque epigrafi che qui riporto: **1)** la stele sepolcrale dedicata dal presbitero filippese Aurelio Kapiton alla sua famiglia, con interessante epigrafe che contiene

(1) È quasi superfluo notare la variante ortografica di η per ι in ἁγήου e Κρανήου.

(2) M. Avi-Yonah, in *Actes du Ve Congrès Intern. d'archéologie chrétienne, Aix-en-Provence, 13-19 Septembre 1954*, Città del Vaticano – Paris 1957, p. 122. L'Autore non indica se l'epigrafe sia incisa sopra una sola riga o su più.

(3) H. Leclercq, *op. cit.*, coll. 1817 s.

(4) Cinque anni dopo la sua scoperta, nel 1889, la pietra di Cana ricevette onori come reliquia in occasione delle nozze di Costantino principe ereditario di Grecia con Sofia principessa di Prussia (cfr. W. Larfeld, *loc. cit.*). La vera reliquia, cioè la pietruzza di Cana, era, naturalmente, già scomparsa. A questa però non si pensava allora, e si accettava invece, secondo l'opinione del Diehl, la tesi della provenienza da Cana dell'intero blocco di marmo.

un antico ricordo della Chiesa cattolica (262/3); **2**) i frammenti della famosa (presunta) lettera di Cristo al re Abgar di Edessa, applicata a scopo profilattico alla porta di Filippi attraverso la quale passava la via *Egnatia* (verso l'inizio del V secolo); **3**) l'epitafio di Axiopolis nella Mesia inferiore, nel quale una defunta si vanta di essere sepolta presso le tombe di tre martiri locali (prima metà del IV secolo); **4**) il ricordo, a *Noviodunum* nella medesima regione, di quattro martiri, forse periti nella persecuzione del gotico Atanarico (369–372); **5**) l'epitafio di Eraclea–Perinto pertinente al sepolcro di otto fedeli e contenente l'interessante definizione di Χριστιανοί (fine del III o inizio del IV secolo).

1. *La stele del presbitero Kapiton a Filippi.*

Filippi, in un cimitero, dove però la pietra era stata trasportata — per essere rimessa in opera — da un altro cimitero più antico.

Stele di pietra locale quasi integra, circondata da una cornice su cui corre un tralcio di edera a rilievo.

Anno 262/3.

J. Coupry – M. Feyel, in *Bull. Corr. Hell.*, 60 (1936), pp. 47–52, n. 3. Cfr. H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Presbyter*, coll. 1717 s., n. 1 (a. 1948).

Fig. 102.

Αὐρ(ήλιος) Καπίτων πρεσβύ(τερος)
νέος τῆς καθολει-
κῆς ἐκλησίας ἀνέ-
στησα τὴν στή-
λην ταύτην τοῖς
ἰδίοις γωνεῦσιν
καὶ τῇ εἰδίᾳ συνβίῳ
Βεβίᾳ Παύλᾳ καὶ
τῷ γλυκυτάτῳ
μου υἱῷ Ἐλπιδίῳ.
υ′ κὲ δέκα.

« (Io), Aurelio Kapiton, nuovo presbitero della chiesa cattolica, rizzai questa stele per i miei genitori e per la mia consorte Bebia Paola e per il mio dolcissimo figlio Elpidios. (Anno) 410 ». (1)

(1) L'epigrafe presenta alcune varianti ortografiche e piccole irregolarità: l'uso di ει per ι (καθολεικῆς, εἰδίᾳ, accanto però ad ἰδίοις), di ε per αι (Βεβίᾳ, κὲ, ma anche καὶ), di ω per ο (γωνεῦσιν), la consonante semplice in ἐκλησίας invece di ἐκκλησίας. All'inizio della l. 3, HC sono legati.

Fig. 102

La stele fu rizzata dal presbitero sulla tomba dove giacevano quattro suoi familiari: i genitori, la moglie, un figlio. Alla fine dell'epigrafe si trova — prezioso elemento — la data. Se si prende come base l'èra acaica, l'anno 410 corrisponde al 262/3; corrisponderebbe invece al 381 se volessimo pensare all'èra coloniale di Filippi. Ma, come giustamente osservarono gli editori del nostro testo, l'esame dei caratteri epigrafici induce ad escludere la seconda alternativa ed è invece decisamente favorevole alla prima.

Il senso preciso dell'espressione πρεσβύ(τερος) νέος ci sfugge; è però probabile che si tratti di un presbitero eletto da poco, forse (è lecito immaginarlo) indotto ad abbracciare lo stato sacerdotale dalla prematura morte della moglie e del figlio. (1) Di grande interesse è il ricordo della « chiesa cattolica » (ll. 2 s.). L'attributo καθολική, applicato per la prima volta alla Chiesa (così, almeno, sembra) da Ignazio vescovo di Antiochia all'inizio del II secolo, significa « universale », con implicito riferimento agli scismi che fino d'allora minacciavano la compagine della Chiesa stessa. (2) La « chiesa universale », cioè — in una parola — la Chiesa, aveva poi per Ignazio e per i suoi contemporanei, e probabilmente anche più tardi per il presbitero di Filippi, il suo centro a Roma. Ma su questo argomento mi propongo di tornare commentando l'epigrafe di Abercio. (3)

(1) Bisogna peraltro ricordare che il celibato o la vedovanza non erano, a quei tempi, condizione indispensabile per potersi dare alla carriera ecclesiastica.

(2) Ignatius, *Smyrn.*, 8, 2. Cfr. *Martyrium Polycarpi*, 8, 1; 16, 2. Vedi sotto, pp. 399 s.

(3) V. sotto, pp. 383 s., 386. Per altri antichi ricordi della Chiesa « cattolica », cfr. H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Catholique*, col. 2628 (a. 1910).

2. *La lettera di Cristo ad Abgar presso la porta di Filippi.*

Filippi, a Sud–Est del teatro, presso la porta della città, per cui passava anticamente la via *Egnatia*.

Tre frammenti di una lastra di marmo bianco, che un tempo era applicata alla porta stessa. Un'altra lastra, applicata alla medesima porta, conteneva l'epistola di Abgar a Gesù. I frammenti di ambedue le lastre furono rinvenuti nel 1914.

Inizio del V secolo.

Ch. PICARD, in *Bull. Corr. Hell.*, 44 (1920), pp. 41–69; P. LEMERLE, *Philippe et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945 (= Bibl. des Êcoles franç. d'Athènes et de Rome, 158), pp. 87–90. Cfr. L. JALABERT – R. MOUTERDE, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, col. 649 (a. 1926); E. KIRSTEN, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Edessa*, coll. 588–593 (a. 1959).

Prima di venire al testo, è opportuno premettere qualche notizia intorno a questo singolare e suggestivo documento.

Nel secondo decennio del IV secolo d. Cr. Eusebio, vescovo di Cesarea, tramandò — nella sua *Storia Ecclesiastica* — due epistole fuori del comune. La prima sarebbe stata scritta da Abgar, re di Edessa in Mesopotamia, a Gesù Cristo; la seconda sarebbe la risposta di Gesù ad Abgar. (1) Eusebio attingeva ad una fonte siriaca, derivata evidentemente dall'archivio di Edessa. La tradizione, attestata dalle due epistole, voleva che Abgar, cioè Abgar V detto il Nero che regnò appunto — a due riprese — ai tempi del Redentore (4 av. Cr. – 7, e 13 – 50 d. Cr.), avesse inviato a Gesù, tramite il suo corriere Anania, una lettera in cui lo pregava di venire a Edessa e di guarirlo da una malattia che allora lo affliggeva. Gesù avrebbe risposto di non poter abbandonare la Palestina, dove la sua missione si avviava al compimento, ma di voler mandare al sovrano, in un prossimo futuro, un suo discepolo (Taddeo) che lo avrebbe guarito.

La tradizione, e naturalmente anche il testo delle due lettere, sembrano aver avuto origine proprio a Edessa, poco dopo i tempi di Abgar IX il Grande (179–214 o 216 d. Cr.), re che in quella dinastia fu il primo ad abbracciare il Cristianesimo (forse nel 206). Si noti, a questo proposito, che nel corso del II secolo Edessa era man mano divenuta un centro di fervida vita giudeo–cristiana. (2) Da Edessa, comunque, la conoscenza delle due epistole si diffuse largamente: dapprima in Oriente, poi in Occidente. (3)

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccles.*, 1, 13.

(2) Cfr. H. J.W. DRIJVERS, in *Vigiliae Christianae*, 24 (1970), pp. 4–33.

(3) Secondo una tradizione più recente, il cui primo ricordo è del 544, Edessa avrebbe posseduto anche un prezioso ritratto di Cristo. Cfr. E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 18), pp. 102–196, 158*–249*.

Già l'antico *Decretum Gelasianum* negava l'autenticità delle lettere di Abgar e di Cristo, ma ciò non impedì ch'esse restassero per secoli oggetto di venerazione. Una creduta epistola di Cristo non poteva non essere considerata oggetto d'immenso valore e di suprema santità. Fu così che dapprima l'epistola di Gesù poi anche quella di Abgar vennero usate come talismani contro le forze del male. E poiché, secondo un concetto religioso diffusissimo nel mondo antico e specialmente in Oriente, la prima difesa contro il male dev'essere impegnata sulle porte attraverso le quali i nemici, visibili e invisibili, penetrano nelle città e nelle case, [1] ecco che quei preziosi scritti vennero ben presto messi in relazione per l'appunto con le porte. Gli *Atti* apocrifi dell'apostolo Tommaso, composti a quanto sembra nella stessa Edessa, ci hanno tramandato che in quella città, ad ogni minaccia d'invasione barbarica, si usava far leggere il testo « originale » della epistola di Gesù da un fanciullo innocente, sulla porta delle mura urbane, con lo scopo appunto di allontanarne i nemici. [2] Sembra poi che più tardi le due epistole fossero incise sulla porta stessa. [3]

Entrando in quest'ordine di idee, non ci si meraviglia che lo stesso sia avvenuto a Filippi; che ad Efeso le due epistole siano state scritte sull'architrave di una porta in casa privata; [4] e che l'uso di applicare alle porte quei testi famosi sia poi tenacemente sopravvissuto attraverso i secoli. In Inghilterra, fino al secolo scorso, dalle due epistole si desumevano « benedizioni » da incidersi al di sopra degli ingressi.

Il testo di Eusebio è, finora, la nostra fonte più antica, cui fanno eco le altre, letterarie ed epigrafiche. Queste ultime, oscillanti fra il IV e il V secolo, comprendono, oltre i testi di Filippi e di Efeso, altri esemplari rinvenuti sia a Edessa, sia nel Ponto e precisamente nella regione di Euchàita (a Gurdju e a Hadji–Keuï), sia nella Nubia. [5]

Alla porta di Filippi si trovavano applicate, come ho detto, e l'epistola di Abgar e la risposta di Gesù. Della prima furono rinvenuti nove frammenti, della seconda tre. I due testi, se pure contemporanei, erano però stati scritti da mani diverse. È poi interessante rilevare che l'epistola di Gesù presenta, forse volutamente, lettere più grandi e separate da intervalli maggiori.

(1) Il concetto sembra risalire fino al mondo degli Ittiti. Un bell'esempio dell'uso di proteggere una porta cittadina mediante un'epigrafe profilattica è attestato, nel II secolo d. Cr., ad Enoanda nella Licia (v. sopra, p. 112).

(2) Cfr. M. Bonnet, *Acta Thomae*, Lipsiae 1883, pp. 159 s.

(3) Ciò si deduce forse da Aetheria, *Peregr.*, 19, 16 s.

(4) R. Heberdey, in *Anz. Akad. Wien*, 1900, pp. 30–40.

(5) Per Edessa: M. von Oppenheim – F. Hiller von Gaertringen, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1914, pp. 817–828 (sola lettera di Gesù); per Gurdju e Hadji–Keuï: J. G. C. Anderson, in J. G. C. Anderson – F. Cumont – H. Grégoire, *Studia Pontica*, III 1 (*Inscriptions grecques et latines*), Brüssel 1910, rispettivamente nn. 211 e 226 (nella prima località sono rappresentate le due epistole, nella seconda è tornato in luce un solo frammento della risposta di Gesù); per la Nubia: A. H. Sayce, *Recueil des travaux relatifs à la philologie égyptienne*, 20 (1898), pp. 175 s.; R. Pietzschmann, *ibid.*, 21 (1899), pp. 133–136.

Abgar comincia la sua epistola con un saluto a Gesù « apparso nella città di Gerusalemme » ([... 'I(ησο)ῦ ἀναφανέντι ἐν πόλει 'I]εροσολύμων). Séguita poi dicendo che è giunta a lui notizia dei clamorosi miracoli operati dal Redentore « senza erbe e farmachi » ([ἄνευ βοταν]ῶν κ(αὶ) φαρμάκων). (1) Egli crede perciò che Gesù sia il figlio di Dio disceso dal cielo, e lo invita a venire ad Edessa, desiderando di essere curato da lui. Aggiunge poi di avere appreso che i Giudei gli procurano tribolazioni e promette a lui che la sua città, piccola ma nobile, lo accoglierà invece amichevolmente e « basterà ad ambedue » (ἐξαρκεῖ ἀμφοτέροις), cioè ad Abgar e a Gesù stesso. (2)

Ed ecco ora la risposta di Gesù, nel testo stabilito da Charles Picard con l'aiuto degli altri documenti epigrafici e soprattutto del testo di Eusebio. (3)

[† τὰ ἀντιγραφέντα ὑπὸ 'Ιησοῦ διὰ 'Ανανία ταχυδρόμου].
[μακάριος ὁ πιστεύσας ἐν ἐμοὶ, μὴ ἑωρακώς με· γέγραπται]
[γὰρ περὶ ἐμοῦ τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύειν ἐν ἐμοὶ]
[ἵνα οἱ μὴ ἑωρακότες με αὐτοὶ πιστεύσωσι κ(αὶ) οὕτω]
[ζήσον]τα[ι· περὶ δὲ οὗ ἔγραψές μοι ἐλθεῖν]
[πρός] σε, δ[έον ἐστὶ πάντα δι' ἃ ἀπεστάλην]
[ἐνταῦθ]α πλη[ρῶσαι, κ(αὶ) μετὰ τὸν ? βί]ον ἀ[ναληφθῆναι]
[πρὸς τὸ]ν ἀπ[οστείλαντά με· καὶ ἐπει]δὰν ἀν[αληφθῶ]
[? πρὸς τὸν πατέρα μου, ἀποσ]τέλλω σ[οί τινα τῶν μαθητῶν]
[μου, ἵνα ἰάσηταί σου τὸ πάθος κ(αὶ) ζω]ὴν αἰών[ιόν σοι]
[κ(αὶ) εἰρήνην τῇ πό]λει σο[υ κ(αὶ) τοῖς] σὺν σοὶ π[αράσχηται]
[κ(αὶ) ποιήσει εἰς τὴν πόλι]ν σου [τὸ ἱκανὸν] πρὸς τὸ [μηδένα τῶν]
[ἐχθρῶν τῶν σῶν τὴν ἐξουσίαν τ]αύτ[ης ἔχειν ἢ σχεῖν ποτε].

« † Risposta di Gesù per mezzo del corriere Anania. Beato colui che ha creduto in me, pur non avendomi visto. Sta scritto infatti intorno a me che coloro i quali mi hanno veduto non crederanno in me affinché coloro che non mi hanno veduto credano e così vivranno. Intorno a ciò che tu mi scrivesti di venire da te, è necessario che si compiano qui tutte le cose per le quali io fui mandato e che dopo la vita io venga assunto a colui che mi mandò. E dopo essere stato assunto al padre mio, t'invierò uno dei miei discepoli, affinché guarisca la tua malattia e procuri vita eterna a te e pace alla tua città ed a quelli che (sono) con te; e farà per la tua città ciò che è opportuno affinché nessuno dei tuoi nemici ne abbia o possa mai averne la potestà ».

(1) I supplementi risultano da altre copie dell'epistola.

(2) Per l'epistola di Abgar, cfr. Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 44–47.

(3) Una riproduzione dei frammenti pertinenti all'epistola di Gesù si trova in Ch. Picard, *op. cit.*, p. 47, fig. 2.

C'è appena bisogno di rilevare che il testo dell'epistola di Gesù, come del resto anche di quella di Abgar, è intessuto di frasi evangeliche. Pur essendo naturalmente apocrifi, i due documenti sono preziose testimonianze della spiritualità cristiana in Mesopotamia nella prima metà del III secolo. Questa spiritualità è anche attestata, e per un'età più antica, dalla celebre iscrizione di Abercio che in séguito commenterò. (1) Da essa risulta infatti che all'epoca di Marco Aurelio (161–180 d. Cr.) Abercio, il santo vescovo di Hieropolis, non trascurò di recarsi a Nisibis, al di là dell'Eufrate, certamente per visitarvi i Cristiani che vi abitavano e che si distinguevano per la loro pietà. (2)

Quanto poi a Filippi, è interessante rilevare che ancora all'inizio del V secolo i fedeli di quel centro della Macedonia, che già era stato oggetto delle cure apostoliche di Paolo, mantenevano fervidissima la loro devozione a Cristo; fino al punto da voler santificare — senza dubbio, si noti, per deliberazione ufficiale — una delle porte cittadine con le venerande epistole che Abgar e Cristo si sarebbero scambiate. Anche nei secoli del paganesimo era praticato in Macedonia l'uso di applicare alle porte epigrafi ed immagini che, quali talismani, le difendessero dagli assalti del male. (3) In età cristiana, nessun talismano poteva davvero sembrare più efficace di quelle due epistole, sulla cui autenticità nessuno — all'inizio del V secolo — aveva ancora il minimo dubbio.

3. *Una donna sepolta presso le spoglie di martiri ad Axiopolis nella Mesia inferiore.*

Axiopolis nella Mesia inferiore, nel cimitero cristiano presso il *martyrion* di tre martiri.

Quadrato di pietra locale ornato all'intorno da una cornice.

Primi decenni del IV secolo.

I. Barnea, in *Studii teologice*, 6 (1954), pp. 219–228; Id., in *Dacia*, 1 N. S. (1957), pp. 279 s., fig. 6 (a p. 275).

Fig. 103.

(1) V. sotto, pp. 377–386, e specialmente p. 384.

(2) Per la vita cristiana di Nisibis, si può rilevare che proprio a questa città appartiene la più antica epigrafe relativa a un Battistero che finora si conosca in tutta la regione. È una bella epigrafe, datata al 359, che ricorda la costruzione dell'edificio (F. Sarre – E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, II, Berlin 1920, pp. 337 s., tav. 138).

(3) Cfr. Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 59 s. Il medesimo uso è molto evidente nell'isola di Taso, fin da tempi assai antichi. Si ricordino, a questo proposito, l'epigrafe arcaica con la menzione di Dioniso e di Eracle applicata ad una delle porte cittadine, e i due rilievi rappresentanti le due divinità che nella medesima porta erano stati incastrati (cfr. vol. I, p. 164, Cicladi, n. **9**).

Κυρίλλῳ
Κυνδαίᾳ
Τασείῳ π-
αρατίθομ-
5 αι Εὐφράσιν.

« (Io), Euphrasin, sono deposta presso Kyrillos, Kyndaias, Taseios ». (1)

FIG. 103

È, questa, un'epigrafe cristiana appartenente all'estremità settentrionale del mondo greco, e una delle più antiche di Axiopolis e di tutta la Mesia inferiore. Kyrillos, Kyndaias (o Kyndeas) e Taseios (cioè Daseios–Dasios) sono tre martiri della persecuzione dioclezianea che subirono il martirio per l'appunto ad Axiopolis. (2) Intorno alle loro spoglie si formò un *martyrion*, con annesso cimitero cristiano che fu in uso per molti secoli. Le reliquie del terzo martire, Δάσειος, vennero più tardi trasportate ad Ancona e ivi deposte in un sarcofago la cui epigrafe mi riservo di commentare, aggiungendo sul martire qualche altra notizia. (3)

Nella nostra epigrafe parla una defunta, affermando di giacere presso i corpi santi. Ed è quasi superfluo, a questo proposito, ricordare che il possesso di una tomba presso i sepolcri dei martiri era un'ambizione quanto mai sentita dagli antichi Cristiani. (4)

4. *I quattro martiri di Noviodunum.*

Presso *Noviodunum*, nella stessa Mesia inferiore, dentro la cripta di una basilica paleocristiana.

Due epigrafi (*a* – *b*) dipinte in rosso sui muri della cripta, rispettivamente a sinistra e a destra.

(1) Εὐφράσιν è, naturalmente, forma abbreviata di Εὐφράσιον.

(2) Gli *Atti* di Dasios indicano, ma a torto, *Durostorum* invece di Axiopolis (cfr. F. CUMONT, in *Analecta Bollandiana*, 16, 1897, p. 10).

(3) V. sotto, pp. 518–521.

(4) V. sotto, p. 407.

Seconda metà del IV secolo.

V.-H. Baumann, in *Pontica*, 5 (1972), pp. 554–564; P. Ş. Năsturel, in *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), pp. 5–8 e tavola; P. Diaconu, in *Studij şi cercetări de istorie veche*, 24 (1973), pp. 633–640.

Figg. 104 a–b.

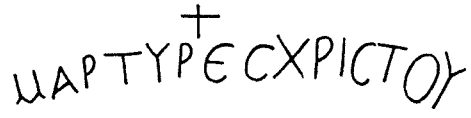


Fig. 104 *a* (da *Studij* cit.)

a) + μάρτυρες Χριστοῦ.

Fig. 104 *b* (da *Anal. Boll.*, 91, 1973, tavola)

b) ☧
μάρτυρες
Ζωτικὸς
Ἄτταλος
Κάμασις
Φίλιππος.

I quattro martiri ricordati dall'epigrafe *b* caddero evidentemente vittime della medesima persecuzione. Il *Martyrologium Hieronymianum*, e specialmente il compendioso martirologio tramandatoci da un manoscritto siriaco del 411, li rammentano tutti e quattro alla data del 4 giugno.[1] Si è pensato che questa data cada nel periodo delle persecuzioni di Diocleziano e di Licinio, ma poiché la cripta appartiene certamente alla seconda metà del IV secolo e i corpi santi deposti nella cripta stessa sembrano non aver subìto lo sconvolgimento di una traslazione, è ragionevole pensare che il martirio abbia preceduto di poco la costruzione della cripta. Appare perciò verosimile la ipotesi del Diaconu che i quattro martiri siano caduti vittime della persecuzione del condottiero gotico Atanarico, fra il 369 e il 372. Il martirio avrebbe avuto luogo al di là del Danubio, ma i corpi dei martiri sarebbero stati trasportati al di qua del fiume, in terra più sicura, ciò che spiegherebbe la presenza dei loro nomi nel *Martyrologium Hieronymianum*. Infine, non si può escludere che i quattro uomini provenissero dall'Asia Minore e che la loro attività missionaria si fosse svolta lungo le stesse vie seguìte dal commercio. Si sa infatti che nella seconda metà del IV secolo le

(1) Cfr. P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 6.

mercanzie provenienti dall'Anatolia trovavano largo sbocco nella regione danubiana e che anzi dopo il 369, grazie ad una pace conclusa con l'imperatore Valente, i Goti avevano teste di ponte sulla riva destra del Danubio, dov'essi solevano scambiare i loro prodotti con quelli dei Romani.

I simboli cristiani che precedono le due epigrafi sono, rispettivamente, la Croce semplice (non si capisce se greca o latina) e la cosiddetta Croce monogrammatica (☩). Questa è inserita dentro la prima riga dell'epigrafe, in modo che il suo tratto verticale si allinei con lo *iota* della seconda riga e che i suoi bracci si estendano simmetricamente a coprire quattro lettere della prima riga: due di qua e due di là. Tale disposizione non è certamente casuale, ma vuole esprimere da una parte gli stretti legami che uniscono i quattro martiri a Cristo, dall'altra il desiderio che da Cristo essi vengano protetti. (1)

5. *La stele degli otto Cristiani ad Eraclea–Perinto.*

Eraclea–Perinto; ora a Costantinopoli, nel Museo.

Stele marmorea a forma di edicola, con caratteristici acroterî e con un piccolo frontone ornato al centro da una rosetta a rilievo.

Tra la fine del III e l'inizio del IV secolo.

J. H. MORDTMANN, in *Archaeologisch–epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich*, 8 (1884), pp. 224 s., n. 59; A. DUMONT – TH. HOMOLLE, in *Mélanges d'archéol. et d'épigr.*, Paris 1892, p. 395, n. 7433; TH. WIEGAND, in *Ath. Mitt.*, 33 (1908), pp. 146 s., n. 3, fig. 2 (il quale, ignorando la precedente bibliografia, credette la stele rinvenuta a Costantinopoli); G. PASQUALI, in *Riv. Filol.*, 36 (1908), pp. 502–505; H. GRÉGOIRE, in *Revue de l'Instr. publique de Belgique*, 52 (1909), pp. 149–166; C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, pp. 60 s. Cfr. H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Chrétien*, coll. 1470 s. (a. 1914).

Fig. 105.

ἓξ ἐνθάδε κεῖνται παῖδες·
πρωτοτόκος Λούκις, δισσῷ
κλήρῳ Θεόδοτος, παρθένος
ἡ Δόμνα κλῆρον τρίτον ἐξε-
τέλεσσεν, τετράδι Λουκια-
νῇ πέμπτῃ Ζώῃ συνοδεύ-
ει, ἕκτῃ Θεοδούλῃ μετέπι-
τα τεθεῖται πένθ' ἐτέων οὖσα καὶ
δέκα πρὸς τοῖς παρθένος, *vac.* ἑβδο-

(1) Per l'inserzione di simboli cristiani nei nomi dei defunti, cfr. M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958, I, pp. 70, fig. 6; 79 s., fig. 12; 232 s., fig. 103; 288 s., fig. 139; 308–310, figg. 152–153.

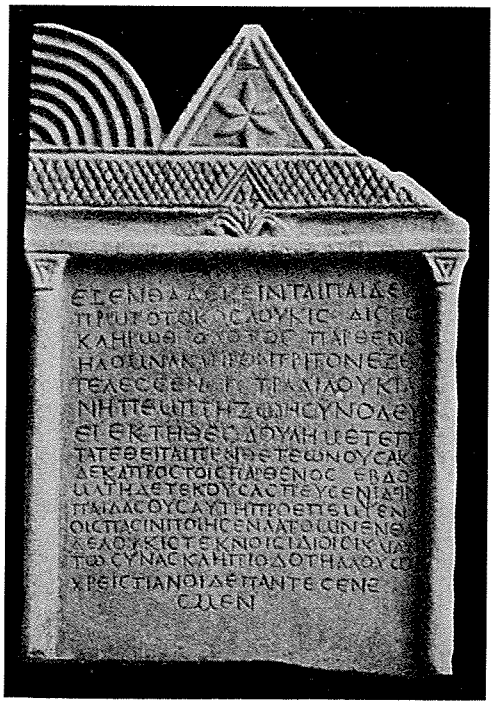


Fig. 105

μάτη δὲ τεκοῦσα σπεῦσεν ἰδεῖν
παῖδας οὓς αὐτὴ προέπεμψεν.
οἷς πᾶσιν ποίησεν λατόμιν ἐνθά-
δε Λούκις, τέκνοις ἰδίοισι καὶ αὐ-
τῷ, σὺν Ἀσκληπιοδότῃ ἀλόχῳ.
Χρειστιανοὶ δὲ πάντες ἔνε-
σμεν.

« Qui giacciono sei figli: il primogenito Lukis; per seconda sorte Theodotos; la fanciulla Domna conseguì la terza sorte; alla quarta, Lukianè, quinta Zoe s'accompagna; sesta poi Theodùle viene deposta, fanciulla di quindici anni; settima infine la genitrice si affrettò a (ri)vedere i figli ch'essa aveva accompagnati (alla tomba). A tutti costoro Lukis fece qui un sepolcro, ai propri figli e a se stesso, con la moglie Asklepiodote. Qui dentro siamo tutti Cristiani ». (1)

La famiglia cristiana cui questa stele appartenne era stata (non si può negarlo) ben duramente provata. La madre, vera Niobe, aveva visto morire l'uno dopo l'altro sei figli: due maschi e quattro femmine. Da ultimo era morta essa stessa. Rimaneva, unico e solo, il rispettivo padre e marito; il quale volle erigere la stele sul sepolcro dei suoi tanti defunti, preparando un posto anche a se stesso, e facendo scrivere alla fine dell'epitafio, forse con legittimo vanto e non senza intimo conforto, la frase « Qui dentro siamo tutti Cristiani ».

Si noti che il padre superstite portava — cosa non rara — il medesimo nome del figlio primogenito (Λούκις = Λούκιος), e che Ἀσκληπιοδότη sua sposa sembra sia una sola persona con l'infelice madre lasciata dapprima anonima (l. 10). Il nome del sepolcro, λατόμιν (cioè λατόμιον), indicante l'avvenuto taglio della pietra, sembra caratteristico della regione di Perinto. (2)

(1) Anche qui si notano le solite oscillazioni nell'uso di ι e di ει (μετέπιτα per μετέπειτα, Χρειστιανοί per Χριστιανοί). Alle ll. 5–7, il Pasquali (*op. cit.*, p. 503) intese bene τετράδι Λουκιανῇ πέμπτῃ Ζώῃ συνοδεύει (non Λουκιανή seguìto da virgola, come altri), prendendo il τετράδι nel valore – insolito ma non assurdo in questa tarda età – di τετάρτῃ. Alla l. 8, il termine ἔτος assume lo spirito aspro (ἕτος), come altre volte dall'età ellenistica in poi.

(2) Cfr. vol. III, p. 145.

Quanto poi alla dichiarazione di cristianità (Χρειστιανοὶ, ecc.), che già ci è apparsa in un epitafio ateniese, rimando per essa a quanto ne ho detto a proposito di quell'epitafio e specialmente a quanto ne dirò a proposito di un epitafio della Siria. (1)

C'è infine da notare che l'epigrafe presenta elementi metrici. Chi la compose ebbe l'intenzione di creare una poesia (si osservi, se non altro, la soppressione dell'aumento negli aoristi σπεῦσεν e ποίησεν alle ll. 10 e 12), ma non raggiunse evidentemente lo scopo, forse per la difficoltà (possiamo concederlo) d'inserire nel testo troppi nomi propri e — necessariamente — d'inserirli nell'ordine richiesto. (2)

ISOLE DEL MAR EGEO.

Delle isole del Mar Egeo, evangelizzate — salvo Melo — abbastanza lentamente, figurano qui sei epigrafi, appartenenti rispettivamente a Rodi, a Melo, a Karpathos, a Coo, a Samo: **1**) una lamina plumbea di Rodi contenente il testo di un *Salmo* e relativa, come sembra, alla protezione di una vigna (III secolo); **2**) l'epigrafe melia dell'angelo, in cui appunto si ricorda l'angelo custode di una tomba rupestre nella quale ha trovato l'ultimo riposo una famiglia fervidamente cristiana di presbiteri e di vergini consacrate (inizio del IV secolo); **3**) la dedica di una sacra mensa in una chiesa di Karpathos, dedica in parte disposta nella sagoma di una Croce e contenente un'acclamazione alla Provvidenza divina (IV o V secolo); **4**) la dedica votiva in un pavimento di basilica nella stessa Karpathos (fine del IV o inizio del V secolo); **5**) l'epigrafe musiva di una donna armatrice nel pavimento di una basilica di Coo, dalla quale risulta che ad una nave era stato imposto il nome Μαρίκ (circa 525–550); **6**) la sigla cristiana di un capitello di Samo che associa la Croce di Cristo (+) al nome abbreviato di Maria (M) (VI secolo).

1. *Lamina profilattica a Rodi.*

Rodi, in un campo situato fra i villaggi di Psythos e di Maritsà.
Lamina di piombo, alta cm. 16, larga cm. 12, arrotolata.
A giudicare dai caratteri epigrafici, III secolo.

(1) Per l'epitafio ateniese, v. sopra, pp. 320 s. ; per quello siriaco, v. sotto, p. 433.

(2) Cfr. G. PASQUALI, *loc. cit.*; il quale, dopo avere riconosciuto nella prima riga un ritmo trocaico e nel resto una serie di esametri oltremodo zoppicanti, tentò per primo di fare un po' d'ordine in tanto disordine.

F. Hiller von Gaertringen, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1898, 2, pp. 582–588, tav. 2. Cfr. L. Jalabert, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Citations bibliques dans l'épigraphie grecque*, coll. 1743–1746, fig. 2990 (a. 1914).
Fig. 106.

Mi limito a trascrivere e a commentare la seconda parte dell'epigrafe (ll. 15–30), che qui soprattutto interessa.

ἄμπελον ἐ[ξ Αἰ]-
γύπτου μετῆρας, ἐξέβαλες ἔθνη καὶ κα[τεφύ]-
τευσας αὐτήν· ὡδοπύσας {αυτ} ἔμπροσ[θεν αὐ]-
τῆς καὶ κατεφύτευσας τὰς ῥίζας αὐ[τῆς]
[κα]ὶ ἐπλήρωσεν τὴν γῆν. ἐκάλυψεν ὄρη [ἡ σκιὰ]
[α]ὐτῆς καὶ αἱ ἀναδενδρά⟨δες⟩ αὐτῆς τὰς κέ[δρους τοῦ]
Θ(εο)ῦ· ἐξέτινιν τὰ κλήματα αὐτῆς ἕως θ[αλάσ]-
[ση]ς, καὶ ἕως ποταμοῦ τὰς παραφυάδες αὐτ[ῆς].
[ἵν]α τί καθῆλες τὸν φραγμὸν αὐτῆς, καὶ τρυγ[ῶσιν]
α[ὐ]τὴν ὑ παραπορευόμενοι τὴν ὁδόν; ἐλυ[μήνα]-
[το] αὐτὴν ὗς ἐκ δρυμοῦ, καὶ μωνιὼς ἄγριο[ς κα]-
[τε]νεμίσατο αὐτ{μίσατω αὐτ}ήν. ὁ Θε(ὸ)ς τῶ[ν δυνά]-
[μ]εων ἐπί⟨σ⟩τρεψον δή· ἐπίβλεψων ἐξ οὐ[ρανοῦ]
[κ]αὶ ἰδέ, καὶ ἐπί⟨σ⟩κεψ{ε}αι τὴν ἄμπελων τ[αύτην],
[καὶ] κατάρτησε αὐτήν, ἣν ἐφύτευσε[ν ἡ δεξιά]
[σου, κα]ὶ ἐπὶ υἱὸν ᾧ ἐκρατέωσ[ας σεαυτῷ].

« ... Trasportasti una vigna dall'Egitto, cacciasti via le nazioni e la piantasti. Facesti largo — nel cammino — davanti ad essa e piantasti le sue radici, e riempì la terra. Coprì le montagne la sua ombra, e i suoi rami (coprirono) i cedri di Dio. Distese i suoi tralci fino al mare, e sino al fiume le sue propaggini. Perché abbattesti la sua muraglia, e la vendemmiano coloro che passano per via? Il cinghiale (uscito) dalla macchia la devastò e la belva solitaria ne fece pasto. O Dio degli eserciti, volgiti dunque; guarda dal cielo e mira, e vieni a visitare questa vigna e rimettila su, questa che la tua destra piantò, e (veglia) anche sul Figlio che hai reso forte per te... ». (1)

Questa importante lamina plumbea, senza dubbio iscritta da un Cristiano, contiene quasi tutto il testo del *Salmo* 79. La vigna di cui si parla nel *Salmo* rappresenta simbolicamente Israele. Piantata da Dio dopo l'esodo degli Ebrei dall'Egitto, essa crebbe rigogliosa fino a riempire la terra e a

(1) Si notano, qua e là, fenomeni di ortografia (scambi di lettere ed itacismi) che s'intonano perfettamente all'età imperiale piuttosto avanzata. L. 17: ὡδοπύσας (= ὡδοποίησας); l. 19: γῖν (= γῆν); l. 21: ἐξέτινιν (=ἐξέτεινεν); l. 23: καθῆλες (= καθεῖλες); l. 24: ὑ (=οἱ); ὡδόν (= ὁδόν); l. 25: μωνιὼς (= μονιὸς); l. 28: ἄμπελων (= ἄμπελον); l. 30: ἐκρατέωσ[ας (= ἐκραταίωσ[ας).

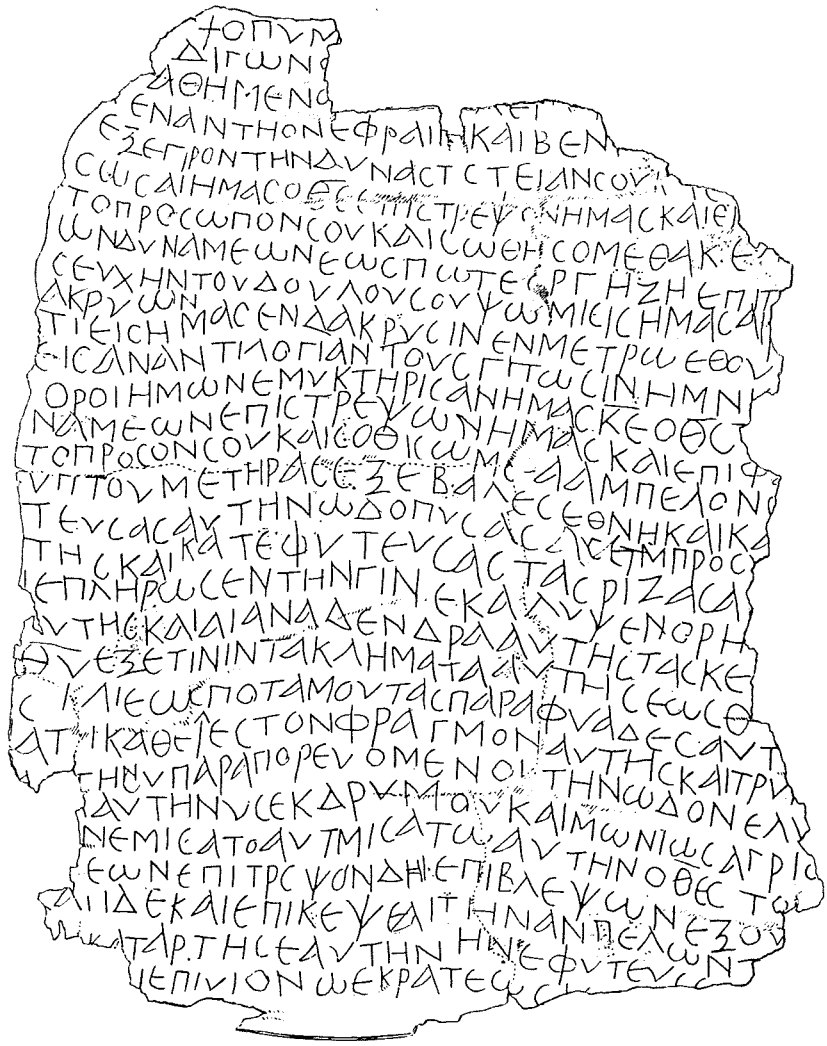


FIG. 106 (da *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1898, 2, tav. 2)

superare in altezza i « cedri », cioè le potenze più eccelse. Ora invece, abbattute le mura che la difendevano, è intristita, facile preda dei passanti e delle belve. In altri termini, il regno d'Israele è divenuto terra di nessuno, devastato dal « cinghiale » e dalla « belva solitaria », che sembrano essere la stessa cosa, cioè genericamente il nemico. Il Salmista invoca perciò l'Onnipotente, auspicando ch'egli venga a restaurare l'opera delle sue mani, e a vegliare anche sul Figlio (Cristo) ch'egli ha fortificato per sé. (1)

(1) Cfr. il v. 18 del *Salmo*, forse anticipato qui, dove si parla esplicitamente del « Figlio dell'uomo », cioè di Cristo.

Chi scrisse i versi biblici sulla nostra lamina non doveva però eccessivamente angustiarsi circa le sorti d'Israele. Il tipo del documento (una lamina plumbea arrotolata) induce infatti a pensare che questo sia un talismano, un φυλακτήριον, destinato ad uno scopo meno grandioso e più pratico: voglio dire alla protezione di una vigna. Ciò ammise giustamente lo Hiller von Gaertringen, primo editore dell'epigrafe. E in realtà torna bene che il sacro testo di un *Salmo* relativo ad una simbolica vigna sia stato scelto a proteggere e a rendere feconda una vigna vera e propria. D'altra parte, bisogna non dimenticare che Rodi senbra essere stata nell'antichità grande produttrice di vino, almeno a giudicare dalle innumerevoli anfore rodie esportate per tutte le rotte del Mediterraneo. Si aggiunga che la lamina fu rinvenuta in una località anche oggi coltivata a vigneto. Si osservi infine che forse non a caso vennero omessi dallo scrivente gli ultimi versi del *Salmo* (vv. 17–20), perché al v. 17 si presenta lo spettacolo non confortante della vigna devastata dal fuoco e divelta.

Poiché il testo è certamente cristiano, esso acquista interesse come testimonianza dell'antichità del Cristianesimo a Rodi. La nuova Fede si era introdotta nell'isola in epoca senza dubbio anteriore. Sta però di fatto che questo documento, databile con grande probabilità al III secolo, è, almeno finora, la più antica epigrafe cristiana di Rodi e in generale delle isole dell'Egeo. (1)

2. *L'epigrafe dell'angelo a Melo.*

Melo, sulla parete di una grotta.

Epigrafe con lettere dipinte in rosso su fondo bianco, dentro la sagoma di un cartiglio ansato. Le righe di scrittura sono separate fra loro da tratti orizzontali.

Inizio del IV secolo.

IG, XII 3, 1238; H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris 1922, n. 209. Cfr. C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, p. 159; L. ROBERT, in *L'Antiquité Classique*, 37 (1968), p. 446.

ἐν Κ(υρί)ῳ
οἱ πρεσβύτεροι οἱ πάσης μνήμης ἄξιοι Ἀσκλήπις
καὶ Ἐλπίζων κὲ Ἀσκληπι[όδο]τ[ο]ς (?) κὲ Ἀγαλίασις
[δ]ιάκονος καὶ Εὐτυχία παρθενεύσασα κὲ Κλαυδιανὴ

(1) Altre tracce di Cristianesimo a Rodi sono di età piuttosto incerta (*IG*, XII 1, 672 e 675). Cfr. H. ACHELIS, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1 (1900), pp. 87 s..

παρθενεύσασα καὶ Εὐτυχία ἡ τούτων μήτηρ
ἔνθα κεῖντε. καὶ ἐπὶ γέμι τὸ θηκίον τοῦτο,
ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄνγελον
μή τίς ποτε τολμῇ ἐνθάδε τινὰ καταθέσθε.
Ἰησοῦ Χριστέ, βοήθει τῷ γράψαντι πανοικί.

« Nel Signore, qui giacciono i presbiteri degni di ogni memoria Asklepis ed Elpizon ed Asklepiodotos (?), ed Agalliasis diaconessa, ed Eutychia vergine e Klaudianè vergine ed Eutychia, la madre di essi. E poiché è pieno questo deposito, vi scongiuro per l'angelo che qui presiede, che nessuno osi deporre in questo luogo alcun (altro). Gesù Cristo, presta aiuto a chi scrisse e a tutti i suoi ». (1)

Nell'ombra della grotta aveva trovato l'estremo riposo una famiglia altamente spirituale. Essa contava ben tre presbiteri, non che una diaconessa e due vergini, evidentemente consacrate. Un'altra diaconessa abbiamo già incontrato a Delfi e un'altra ne incontreremo a Gerusalemme. (2) Che poi le vergini fossero consacrate, si desume dall'uso del participio παρθενεύσασα invece del sostantivo παρθένος. Tutti insomma erano, in questa famiglia, ufficialmente dediti al servizio di Dio, pur restando (così sembra) inseriti nella compagine familiare.

Anche qui, come nella stele tracia di Costantinopoli, si ricordano sei figli, e anche qui al ricordo dei figli segue quello della madre, defunta essa pure. (3) Non è detto però che in questo caso la madre abbia avuto, come l'altra, la sorte infelice di assistere alle esequie di tutta la sua prole.

Un'anima pia, rimasta anonima, si era occupata di dar sepoltura a tutti e sette e aveva redatto l'epigrafe, scrivendola poi sulla parete della grotta, presso la tomba comune. Nell'epigrafe venne inclusa una raccomandazione che innumerevoli volte ricorre: quella di non violare il sepolcro per deporvi altre spoglie. (4) Tale raccomandazione non fu agganciata, come in altri casi, alla minaccia di multe e di vendette, ma venne soltanto affidata alla potenza di un angelo.

È questo, senza dubbio, il particolare più interessante della nostra epigrafe. L'angelo qui ricordato è un essere soprannaturale che s'immagina presente presso il sepolcro e impegnato a difenderlo contro gli abusi di

(1) In fatto di grafia, si può notare: alla l. 2 πρεσβοίτεροι per πρεσβύτεροι, alla l. 3 Ἀγαλίασις con la consonante non raddoppiata (si aspetterebbe Ἀγαλλίασις), alla l. 6 κεῖντε per κεῖνται ed ἐπὶ γέμι per ἐπεὶ γέμει, alla l. 8 καταθέσθε per καταθέσθαι. Ἀσκλήπις (l. 2) vale, naturalmente, Ἀσκλήπιος. Alla l. 3, Ἀσκληπι[όδο]τ[ο]ς è lettura dubbia.

(2) V. sopra, pp. 345–347; sotto, p. 445.

(3) V. sopra, pp. 363–365.

(4) Per l'uso del verbo γέμει a proposito di una tomba già piena, cfr. vol. III, p. 154. Vedine un altro esempio, sotto, pp. 452 s.

uomini cattivi. Non si può escludere, anzi, che la sua immagine esistesse un tempo presso il testo. Il termine ἄγγελος (= « messaggero ») venne usato, non senza una certa confusione, per indicare un determinato essere spirituale, tanto dai pagani quanto dai Giudei e dai Cristiani. (1) Questi ultimi concepirono l'angelo ora come divino custode dell'uomo, ora come anima del defunto, ora come vigile protettore della sua tomba. L'angelo di Melo ha, come ho detto, quest'ultimo carattere. Esso è, comunque, certamente cristiano e, come tale, si distingue da una serie di ἄγγελοι sepolcrali attestati nell'isola di Tera, i quali, almeno a mio avviso, sono invece pagani. (2)

L'autore dell'epigrafe volle chiudere il suo scritto con una preghiera per sé e per i suoi; ma umilmente, come in tanti altri casi, preferì di tacere il suo nome. Egli restò pertanto fra coloro *quorum nomina Deus scit.* (3)

3. *Dedica di una sacra mensa a Karpathos.*

Diaphanì (Karpathos), fra le rovine della chiesa della Zoodòchos Pigì.

Colonna di quasi 2 metri di altezza, recante due epigrafi contemporanee (*a*, *b*): la prima incisa in una tabellina ansata; la seconda nella sagoma di una Croce.

IV o V secolo.

IG, XII 1, 1038 (dove si riproduce una prima lettura, molto manchevole, da *Bull. Corr. Hell.*, 4, 1880, p. 269, n. 7); G. Susini, in *Annuario Scuola Atene*, 41–42 (1963–1964), pp. 240 s., fig. 37 (dove si dà dei due testi una lettura completa e corretta).

Fig. 107.

a) δόξα Κ(υρί)ῳ τῷ | οἰκονομοῦντι.

b) ὑπὲρ | ὑγίας | Νόν|νου | [κ]αὶ | Σανβατούδος κὲ | τοῦ υἱοῦ ἡμῶν | Σερα|πίω|νος | κὲ παν|τὸς | τοῦ | οἴκου | μου.

« Gloria al Signore che governa (l'universo). Per la salute di Nonnos e di Sambatìs e del figlio nostro Serapion e di tutta la mia casa ». (4)

La colonna su cui si trovano le due epigrafi sembra essere stata il sostegno di una sacra mensa (ἁγία τράπεζα); una mensa che, come del resto è logico, dovette essere abbastanza elevata sul pavimento della chiesa. In un

(1) Per angeli ebraici, v. sopra, p. 238.

(2) Cfr. vol. III, p. 143; e le mie osservazioni in *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, Paris 1974, pp. 147–157.

(3) Per una formula di questo genere, v. sotto, pp. 421–423.

(4) Si notino – in *b* – la contemporanea presenza di [κ]αὶ e della sua variante ortografica κὲ, e il nome Σανβατούς, variante di Σανβατίς (v. sotto).

altare dunque, elemento indispensabile oltre che nobilissimo dell'edificio sacro, consisteva il dono offerto da Nonnos.

Dopo un'acclamazione a Dio, il dedicante volle esprimere il suo augurio iscrivendone il testo nella sagoma di una Croce, e ciò con l'ovvio scopo di rendere l'augurio stesso più santo ed efficace. La disposizione cruciforme di un testo cristiano non è cosa eccezionale. Se ne troveranno altri esempi in Asia Minore, in Siria, in Egitto. (1) In un'epigrafe sepolcrale cristiana della Sicilia si noterà poi il nome di un defunto disposto secondo l'andamento di una Croce monogrammatica. (2)

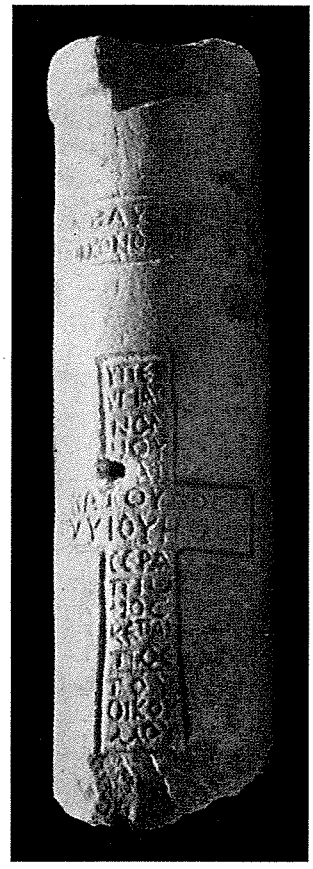


FIG. 107

Abbastanza comune è, nella letteratura patristica, l'uso del verbo οἰκονομεῖν per alludere alla Provvidenza divina che domina e governa il mondo. Sono poi degni di attenzione i nomi personali. Νόννος, celebre per essere stato portato dal poeta dei *Διονυσιακά*, è nome di origine discussa, molto diffuso nell'età imperiale sia fra pagani sia specialmente fra Cristiani; (3) Σανβατίς (qui nella variante Σανβατούς), connesso al nome ebraico Sabaoth, compare anche altrove, sia, come qui, al femminile sia al maschile (Σανβάτις o Σαμβάτις); (4) Σεραπίων, palesemente collegato a Serapide, è paganeggiante, ma certo non tale da stupire e da scandalizzare, quando si pensi che i Cristiani dei primi secoli non si facevano alcuno scrupolo di attingere in certi casi anche all'onomastica pagana. (5)

4. *Musaico votivo in una basilica paleocristiana di Karpathos.*

Arkàsa (Karpathos), nella più antica basilica.

Porzione di pavimento musivo nella zona settentrionale dell'edificio, fra ornati di carattere geometrico.

(1) V. sotto, pp. 405 s., 439 s., 456 s.

(2) V. sotto, p. 524.

(3) Cfr. R. DOSTÁLOVÁ–JENIŠTOVÁ, in *Studia antiqua Antonio Salač septuagenario oblata*, Pragae 1955, pp. 102–109 (la nostra epigrafe è ricordata alla p. 105).

(4) V. sopra, p. 319.

(5) V. sopra, p. 304.

Fine del IV o inizio del V secolo.

G. Jacopich, in *Clara Rhodos*, 1 (1928), p. 103, fig. 86; S. Pelekanides, *Σύνταγμα τῶν παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος*, I, Θεσσαλονίκη 1974, pp. 51 s., tav. 12 β (con altre indicazioni bibliografiche).

Fig. 108.

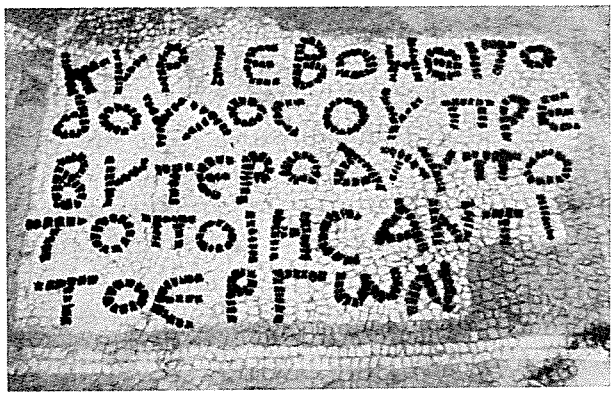


Fig. 108

Κύριε, βοήθι τῶ
δούλο σου πρε-
βυτέρο Ἀλύπο
τῶ ποιήσαντι
5 τὸ ἔργων.

« Signore, presta aiuto al tuo servo presbitero Alypos che fece l'opera ». (1)

Illustrando un'epigrafe paleocristiana di Corcira, ho già parlato della consuetudine, largamente attestata nel mondo greco e nel mondo italico, di offrire — a titolo di pia dedica — pavimenti o settori di pavimenti a musaico negli edifici sacri. (2) Questo di Karpathos e due altri di Coo, dei quali sùbito mi occuperò, sono chiari esempi di quell'uso. Altri ne presenterò in séguito. (3)

Alypos è evidentemente il presbitero locale, che dedicò il pavimento. Non si può escludere poi che nell'opera (ἔργων = ἔργον) debba comprendersi, oltre il pavimento, anche l'edificio stesso della chiesa. Al pavimento di Alypos se ne sovrappose — nel corso del V secolo — un altro, appartenente alla basilica che sappiamo essere stata dedicata a sant'Anastasia. Anche nella dedica di Alypos, come in tanti altri casi, l'offerta è accompagnata dalla preghiera intesa ad attirare l'aiuto del Signore sul suo servo, cioè sul suo fedele (Κύριε, βοήθει τῷ δούλῳ σου). (4)

(1) L'ortografia è piuttosto irregolare. Si aspetterebbe: Κύριε, βοήθει τῷ δούλῳ σου πρεσβυτέρῳ Ἀλύπῳ τῷ ποιήσαντι τὸ ἔργον.

(2) V. sopra, p. 350 e nota 3.

(3) V. sotto, pp. 417 s., 421–423, 425 s., 436 s., 515–518.

(4) V. sopra, pp. 305, 307.

5. *Il musaico votivo di un'armatrice in una basilica di Coo.*

Coo, basilica cristiana di San Giovanni, presso Mastichàri.

Epigrafe musiva nel pavimento di un portico. Le righe di scrittura corrono su linee di guida. Sotto l'epigrafe è rappresentata la nota immagine cristiana del càntaro al quale si abbeverano due uccelli.

Circa 525–550.

A. K. Orlandos, in *Ἀρχ. Ἐφημ.*, 1966 (ed. 1968), p. 97; S. Pelekanides, *op. cit.*, p. 73, tav. 44 α.

Fig. 109.

Ⓟ Εὐστοχιανὴ
ἡ κοσμιοτάτη
ναυκλήρισσα
κὲ Μαρία ἡ νεὸ[ς]
αὐτῆς ἐψήφωσαν
τὴν στοάν.

« Eustochianè, la nobilissima armatrice, e Maria la nave sua ornarono di musaici il portico ». (1)

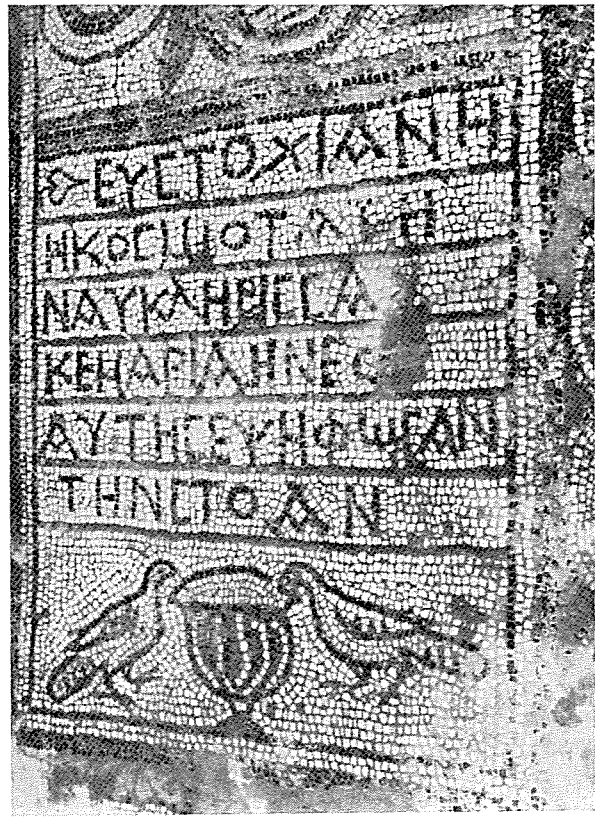


Fig. 109

Si tratta, anche qui, della pia offerta di un pavimento musivo. L'edificio cristiano di Coo al quale appartiene la nostra epigrafe ha restituito vari altri musaici iscritti di questo genere. I fedeli si erano, a quanto sembra, prodigati nell'adornare la propria basilica. La epigrafe da me riportata è però, fra le altre, di particolare interesse: sia per l'entità del dono ch'essa rappresenta (il pavimento di un intero portico), sia per la personalità del dedicante, o meglio della dedicante. Questa è una donna, proprietaria di una nave (ναυκλήρισσα), e

(1) La forma νεός, integrabile con sicurezza, è probabilmente da interpretarsi come un volgarismo per ναῦς.

la dedica avviene a nome e della donna e della nave stessa, cioè (non è difficile immaginarlo) dell'equipaggio della medesima.

L'uso d'imporre ad una nave il suo nome e d'illustrare eventualmente questo nome con una rappresentazione figurata non fu ignoto ai pagani. L'ho già spiegato nel secondo volume. (1) In séguito, l'uso fu ripreso dai Cristiani, i quali però lo intonarono ai nuovi concetti della loro Fede. (2) Avvenne così che, quando il culto di Maria ebbe messo salde radici nel mondo cristiano, alcune navi assumessero il nome della Madre di Dio. All'esempio di Coo altri possono esserne accostati. Di speciale importanza sono, fra gli altri, quelli che si desumono da certe epigrafi rupestri scoperte sulla costa occidentale dell'isola di Syros. Si tratta di un antico approdo, frequentato per lungo tempo da marinai, sia pagani sia — in séguito — cristiani, e arricchito per opera dei frequentatori da tante epigrafi che, a un certo momento, quella località assunse il nome popolare di τῶν Γραμμάτων. (3) Qui, sulle pareti delle rocce, vennero incisi — in diversi tempi — ricordi di persone lontane espressi con la tipica formula ἐμνήσθη, (4) non che invocazioni per ottenere navigazione felice (εὔπλοια) e ringraziamenti per averla ottenuta. Non mancano naturalmente, in un ambiente simile, vari nomi di navi, e fra questi ricorre appunto, per quattro volte, il nome di Μαρία. (5)

6. *Sigla cristiana sopra un capitello di Samo.*

Nella località Misòkampos, fra i resti di un piccolo convento paleobizantino.
Capitello con una sigla a rilievo.
Età difficilmente precisabile: VI secolo?
W. WREDE, in *Ath. Mitt.*, 54 (1929), p. 77, fig. 10, 1.
Fig. 110.

La sigla cristiana è la seguente:

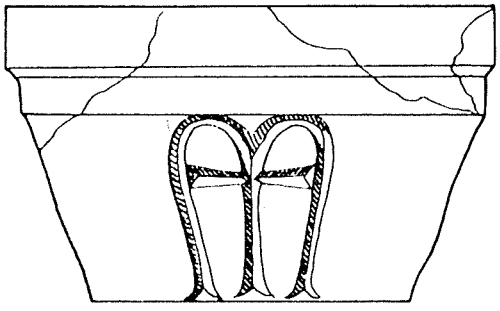


FIG. 110 (da *Ath. Mitt.*, 54, 1929, p. 77, fig. 10, 1)

(1) Vol. II, pp. 220 s.

(2) Cfr. F. J. DÖLGER, in *Antike und Christentum*, 6 (1950), pp. 279–285.

(3) *IG*, XII 5, 712, nn. 1–99. I nn. 1–55 sono testi pagani, i nn. 56–99 cristiani.

(4) Per la formula ἐμνήσθη, cfr. vol. III, pp. 217 s.

(5) *IG*, XII 5, 712, nn. 56, 65, 75, 78.

Dalla medesima località di Samo provengono altri pezzi architettonici segnati da una Croce. (1) Nella sigla qui riprodotta, alla Croce si aggiunge però qualche altra cosa, e precisamente, se non erro, un *my*.

Questa interpretazione viene confermata dall'uso, tutt'altro che raro nell'Occidente cristiano, di associare ugualmente la lettera M alla Croce. Sopra un loculo della catacomba romana di Priscilla, databile alla prima metà del III secolo, si legge, ad esempio, M+, (2) e più tardi si afferma e permane poi lungamente una sigla nella quale la Croce compare al di sopra della M. (3)

Nei casi che riguardano l'Occidente, la spiegazione è ormai sicura. Si tratta della fusione dei due simboli di « Maria » (M) e di « Cristo » (+ o ☩), in base al concetto — fondamentale nel Cristianesimo — della indissolubile unione fra il Redentore e la Vergine; un concetto più volte attestato con evidenza anche dai graffiti latini dell'inizio del IV secolo presso la tomba di san Pietro in Vaticano. (4) Stando così le cose, sembrerà — io credo — non assurdo interpretare nello stesso modo la sigla che ci appare sul capitello di Samo. Non è certo strano che l'intima unione fra Cristo e Maria abbia trovato espressione su capitelli di edifici sacri. A proposito di capitelli, anzi, vorrei ricordare che il nome di Maria è forse riconoscibile sopra un capitello cristiano di Camarina in Sicilia, dove la sigla MR sembra non ammettere altra soluzione se non appunto MARIA. (5)

ASIA MINORE.

L'Asia Minore assume nel campo dell'epigrafia cristiana una vorrei dire eccezionale importanza, sia per il numero sia per l'interesse delle iscrizioni ch'essa ci ha restituite. Fra queste — sia detto sùbito — è la « regina » delle iscrizioni greche cristiane finora note, cioè la famosa epigrafe di Abercio (v. sotto).

(1) Cfr. W. Wrede, *op. cit.*, p. 78, n. 13.

(2) M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958, I, pp. 202 s.

(3) Id., *op. cit.*, II, pp. 151–155.

(4) Id., *op. cit.*, II, pp. 131–140.

(5) G. Uggeri, in *Rend. Lincei*, 1962, pp. 79 s., n. 6, fig. 1. L'autore, dopo avere proposto la soluzione (a mio giudizio, esatta) MARIA, ripiega poi su MATER e finisce per deviare su MARTVR, pensando che il capitello fu rinvenuto nella moderna località di Martorina.

Il Cristianesimo ebbe in quella vastissima zona una diffusione precoce e assai rapida, sia per l'azione di grandi personalità cristiane sia per il fermento spirituale che già vi esisteva, manifestandosi fra l'altro in una forte tendenza verso il monoteismo. [1] La diffusione del verbo di Cristo incontrò peraltro, in Asia Minore, non lievi difficoltà per barriere geografiche e linguistiche e per notevoli resistenze da parte della religione pagana e della superstizione popolare. Nello stesso àmbito cristiano si determinarono poi, ben presto, fermenti di eresie, che a loro volta provocarono reazioni dei Cristiani ortodossi. Crollato una volta per sempre il paganesimo, non mancarono infine gli eccessi di Cristiani contro tutto ciò che seguitava a rammentare il culto dei gentili.

Questo complesso ed inquieto mondo spirituale si riflette nelle epigrafi che, integrandosi a vicenda con le fonti letterarie, ci permettono di conoscere abbastanza a fondo la vita dell'Anatolia cristiana durante i primi secoli del Cristianesimo.

I testi a noi pervenuti, quasi tutti sepolcrali o profilattici, si estendono per età dal II al VII secolo. Si nota in essi una tenace sopravvivenza di elementi pagani, alla quale si associa il permanere di forme pagane nei monumenti: per esempio, le are sepolcrali e i sarcofagi — prediletti nella Frigia — con le *tabulae ansatae* che contengono i rispettivi epitafi. D'altra parte, sono evidenti e suggestivi gli elementi cristiani, fra i quali si distingue un forte amore dell'espressione arcana, amore spiegabile in parte come difesa contro i persecutori della Fede, in parte come soddisfazione di quel gusto del mistero che si era manifestato già da lungo tempo nel paganesimo. [2]

Dall'imponente materiale epigrafico cristiano dell'Asia Minore scelgo quattordici testi di varie regioni, che riporto qui, rispettando fin dove è possibile l'ordine cronologico: **1**) la celeberrima epigrafe (sepolcrale metrica) di Abercio, vescovo di Hieropolis nella Frigia *Salutaris*, testo di enorme importanza per la storia della Chiesa (vi si parla, con un linguaggio venato di espressioni arcane, del Buon Pastore, di Paolo apostolo, della Fede, dell'Eucaristia, di Cristo figlio di Dio e di Maria Vergine; vi si allude all'acrostico ΙΧΘΥC; vi si presenta Roma come centro della Chiesa) (circa 170–200); **2**) la stele del vescovo Metrodoros ad Eumeneia nella Frigia, con un appello alla giustizia del « Dio vivente » contro i violatori del sepolcro (primi decenni del III secolo). **3**) l'epitafio di un sacro cantore e lettore (ψάλτης e ἀναγνώστης) ad Hadrianoi nella Misia (metà circa del III secolo); **4**) il reliquiario di Trophimos, martire a Synnada della persecuzione di Probo

(1) V. sopra, p. 112 (per l'oracolo di Apollo Klarios intorno a Dio, nell'epigrafe di Enoanda).
(2) V. sopra, pp. 311–313.

(seconda metà del III secolo); **5**) la bella stele sepolcrale di Akakios, fedele della Frigia (circa 325–350); **6**) il sarcofago iscritto di Eugenios, vescovo di Laodicea nella Licaonia, notevole per il ricordo della persecuzione anticristiana di Massimino e per le notizie circa i lavori compiuti nella cattedrale di Laodicea (circa 340); **7**) il sarcofago iscritto di Makedonios, vescovo di Apollonìs nella Lidia, con allusioni alla lotta contro l'eresia degli Anomèi, con espressioni paoline e un ricordo della Chiesa cattolica (seconda metà del IV secolo); **8**) l'epigramma relativo all'abbattimento di una statua di Artemide ad Efeso (probabilmente posteriore all'editto di Teodosio II e Valentiniano III, del 435); **9**) la lunga pastorale del vescovo Hypatios a Efeso circa la pia e decorosa sepoltura dei fedeli defunti, con ricordo della salvifica morte di Gesù, con richiami al testo di Paolo, con menzione delle corporazioni religiose dei decani (δεκανοί) e delle canonichesse (κανονικαί) (fra il 531 e il 537); **10**) una preghiera per i passanti a Priene, con invocazione a Cristo Dio (V o VI secolo); **11**) la base iscritta coi simboli cristologici dei quattro Evangelisti a Bageis nella Lidia, notevole per la disposizione dei quattro testi nelle sagome di altrettante Croci e per la storia dei simboli stessi (V secolo); **12**) l'epitafio di Eugraphios ad Amisos nel Ponto, donde risulta la preoccupazione della sepoltura *ad sanctos* (qui, Giovanni Battista) (V o VI secolo); **13–14**) le due iscrizioni di Anastasio I ad Euchàita nel Ponto, nelle quali si parla dello stanziamento di una sede vescovile ad Euchàita, delle opere di difesa che debbono mantenerla, e del martire Theodoros, patrono della città (fra il 515 e il 518).

1. *L'epigrafe di Abercio, vescovo di Hieropolis (Phrygia Salutaris).*

Essa è, finora, la più insigne delle iscrizioni greche cristiane. Resta, in sostanza, valido il giudizio che nel 1888 ne dette Giovanni Battista de Rossi: « epigramma dignitate et pretio inter Christiana facile princeps ». [1]

Hieropolis (o Hierapolis) nella Frigia *Salutaris*.

Ara sepolcrale, simile a tante altre rinvenute nella Frigia e, in generale, nell'Asia Minore; con l'epigrafe apposta — tutta — alla faccia anteriore, e con le facce laterali occupate da una corona d'alloro, legata da nastri che inferiormente si annodano. Nel nostro caso, è conservata soltanto la faccia laterale di sinistra; è certo però che anche la faccia di destra, oggi perduta, presentava la medesima decorazione. Del monumento restano solo due frammenti, sia pure abbastanza estesi, ma il testo dell'epigrafe può essere, come si vedrà, quasi completamente

(1) G. B. de Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, II 1, Romae 1888, p. xiii.

ricostruito, grazie all'aiuto sia di un'altra epigrafe scoperta nella medesima località della Frigia sia di una cospicua serie di codici manoscritti. I due frammenti superstiti dell'epigrafe di Abercio sono oggi esposti nei Musei Vaticani.

Circa 170–200.

La bibliografia è immensa. Già nel 1926 il p. A. ABEL (in *Byzantion*, 3, 1926, pp. 321–411) teneva conto di 142 scritti, e l'elenco non era completo (mancava, per esempio, l'importante citazione: G. DE SANCTIS, in *Zeitschr. für katholische Theologie*, 21, 1897, pp. 673–695). Altri scritti sono posteriori al 1926. Mi limito alle citazioni principali, dalle quali si può facilmente raggiungere tutte le altre: J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnae 1935 (= *Florilegium Patristicum*, VII 1), pp. 21–25, n. 4; A. FERRUA, in *Riv. Arch. Crist.*, 20 (1943), pp. 279–305 (cfr. ID., in *Enciclopedia Cattolica Italiana*, s. v. *Abercio*, a. 1948); H. STRATHMANN — TH. KLAUSER, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Aberkios* (a. 1950); M. GUARDUCCI, in *Ancient Society*, 2 (1971), pp. 174–203; 4 (1973), pp. 271–279.

Figg. 111 a–b.

Breve storia dell'epigrafe.

Numerosi codici manoscritti (ben 37), databili fra il X e il XV secolo, ci hanno tramandato una *Vita* greca di Abercio, vescovo di Hierapolis nella Frigia, *Vita* la cui prima redazione sembra risalire al IV secolo. Secondo l'anonimo autore di questo scritto, Abercio, largamente noto per la sua santità, sarebbe stato chiamato a Roma dall'imperatore Marco Aurelio per scacciare il demonio da Lucilla, figlia dello stesso Marco Aurelio e di Faustina Minore. Giunto a Roma, Abercio avrebbe liberato dal maligno la principessa; dopo di che avrebbe comandato al diavolo di trasportare da Roma a Hierapolis un pesante altare. Il diavolo avrebbe obbedito, e proprio su questo altare Abercio, tornato in patria, avrebbe fatto incidere il proprio epitafio. A questo punto, l'autore della *Vita* trascrive l'epitafio costituito di 22 versi, facendosi un dovere di avvertire che ai suoi tempi alcuni luoghi dell'epigrafe erano tanto corrosi da impedire una giusta lettura.

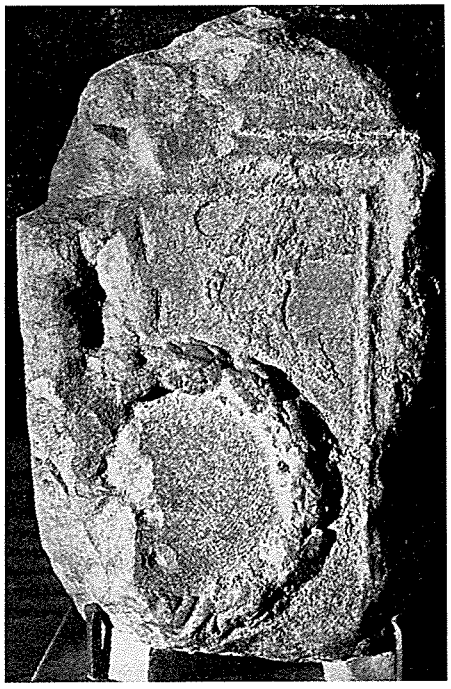


FIG. 111 *a* – FACCIA LATERALE DI SINISTRA

Tutto ciò fu ritenuto per lungo tempo un groviglio di fantasie e, per conse-

FIG. 111 *b* – FACCIA ANTERIORE

guenza, non si accordò alcuna fede all'epigramma. Unico fra tutti gli studiosi, il benedettino Giovanni Battista Pitra (poi divenuto cardinale), ne sostenne — nel 1855 — l'autenticità. I fatti gli dettero ragione. Nel 1882 Sir William M. Ramsay ritrovò a Hieropolis (o Hierapolis) l'ara sepolcrale di un Alexandros figlio di Antonio, fortunatamente datata (216 d. Cr.), che riproduceva con esattezza — salvo la sostituzione del nome di Alexandros a quello di Aberkios — i primi tre e gli ultimi tre versi dell'epitafio del vescovo; e pochi mesi dopo, nel 1883, lo stesso Ramsay ebbe la fortuna di rinvenire nella medesima località due frammenti della vera e propria epigrafe di Abercio. La scoperta suscitò grande scalpore fra gli studiosi. Rivelatasi sempre più chiaramente l'eccezionale importanza di quell'epigrafe per la storia della Chiesa, i due frammenti, uno dei quali era rimasto in Turchia mentre l'altro si trovava nelle mani dello scopritore, furono inviati al papa Leone XIII, come dono per il suo giubileo sacerdotale (1888). Provvidamente riuniti, essi entrarono, per volontà del pontefice, nel Museo Cristiano Lateranense (1892), dove rimasero esposti per lunghi anni. Recentemente, essendo stato il Museo Lateranense incorporato nei Musei Vaticani, anche i frammenti dell'epigrafe di Abercio vi sono stati trasferiti. (1)

Il testo risulta dai due frammenti superstiti, integrati, come ho detto, dall'epigrafe di Alexandros (per i vv. 1–3, 20–22) e dai manoscritti della *Vita*.

ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
ζῶν, ἵν' ἔχω καιρῷ (?) σώματος ἔνθα θέσιν.
οὔνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε,
ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντῃ καθορῶντας.
οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε [- -] γράμματα πιστά,
εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλείαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.
λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.
καὶ Συρίης πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν
Εὐφράτην διαβάς· πάντῃ δ' ἔσχον συνο[μαίμους]
Παῦλον ἔχων ἔπο[χον]. Πίστις πάντῃ δὲ προῆγε
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντῃ Ἰχθὺν ἀπὸ Πηγῆς
πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο Παρθένος ἁγνή,
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλ{ι}οις ἔσθειν διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

(1) La stele di Alexandros si trova oggi nel Museo di Costantinopoli (cfr. G. MENDEL, *Catalogue des sculptures*, ecc., II, Constantinople 1914, n. 778; H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s.v. *Phrygie*, col. 767, fig. 10186 [a. 1939]).

ταῦτα παρεστὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι,
ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.
οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
εἰ δ'οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια χρυσᾶ
καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χείλια χρυσᾶ.

« Di eletta città cittadino questo feci da vivo, per avere qui a suo tempo (?) un luogo di riposo del corpo. Il (mio) nome (è) Abercio, discepolo di un pastore puro, che pasce greggi di pecore su monti e in pianure, che ha occhi grandi dovunque veggenti dall'alto. Egli infatti m'insegnò – – scritture degne di fede e m'inviò a Roma per contemplare un regno e vedere una regina dalle auree vesti e dagli aurei calzari. E vidi là un popolo avente uno splendido sigillo. Vidi anche la pianura di Siria e tutte le città, (anche) Nisibis, passato l'Eufrate. Dovunque poi ebbi fratelli, avendo Paolo compagno di viaggio. E la Fede dovunque (mi) spingeva e mi presentò come cibo dovunque un Pesce (derivato) dalla Fonte, immenso, puro, che una Vergine casta concepì, e questo (la Fede) suol dare agli amici a mangiare per sempre, avendo vino eccellente, dandolo in mistura con pane. Queste cose presente dissi io, Abercio, perché così si scrivessero, mentre mi trovavo precisamente nel settantaduesimo anno. Queste cose chi comprende preghi per Abercio, ognuno che consente (con lui). Nessuno poi nella mia tomba porrà un altro; se no, pagherà all'erario dei Romani duemila aurei e all'ottima patria Hieropolis mille aurei ».

L'epigrafe di Abercio è certamente cristiana. Ciò è tanto palese che davvero si stenta a comprendere come alcuni studiosi abbiano potuto sostenere il contrario. L'opposizione si manifestò specialmente alla fine del secolo scorso, ed ebbe a protagonisti Gustav Ficker, (1) Adolf von Harnack, (2) Albrecht Dieterich. (3) Oggi la cristianità dell'epigrafe è — si può dire — universalmente riconosciuta, e gli argomenti addotti a suo tempo dagli oppositori non possono, col progresso degli studi, non apparire strani, anzi a volte leggermente umoristici. Le ultime riserve, sollevate da Erich Dinkler, hanno avuto recentemente una mia risposta. (4)

Alcuni studiosi hanno creduto di poter identificare il nostro Abercio con un tale *Avircius Marcellus* (Ἀουίρκιος Μάρκελλος), al quale secondo Eusebio di Cesarea sarebbe stato indirizzato lo scritto antimontanista di un

(1) G. Ficker, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1894, 1, pp. 87–112.

(2) A. Harnack, in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XII 4 b (Leipzig 1895), pp. 1–28.

(3) A. Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig 1896.

(4) E. Dinkler, *Signum Crucis*, ecc., Tübingen 1967, pp. 159 s. Per la mia risposta: *Ancient Society*, 2 (1971), pp. 178–181.

ignoto personaggio vissuto in realtà nella medesima regione e nella medesima età di Abercio. La cosa è assai dubbia; tanto più perché, ammettendo l'identificazione, non sarebbe facile spiegare il passaggio Ἀβέρκιος – Ἀουίρκιος e giustificare l'assenza del cognome Μάρκελλος nel testo del nostro epitafio. Comunque sia, Abercio vescovo di Hieropolis doveva essere considerato, ai suoi tempi, un personaggio molto ragguardevole per cultura e santità.

L'epitafio di 22 esametri fu da lui stesso composto. Non certamente perfetto nella forma, è però animato da sinceri sentimenti di fede e di carità. Esso presenta poi (su questo è opportuno insistere) una caratteristica comune ad altre epigrafi cristiane, ed anche non cristiane, sia dell'Asia Minore sia di altri luoghi: il linguaggio volutamente ambiguo che, ammantandosi in veli sia pure abbastanza tenui di mistero, cerca di rendersi incomprensibile ai profani per parlare chiaramente soltanto a coloro che sono in grado di capire. È, questo amore dell'arcano, un fenomeno ben conosciuto nell'antichità, che si manifestò sia presso i pagani sia più tardi presso i Cristiani e perdurò a lungo, dove più dove meno sentito. (1) Per quanto riguarda Abercio, egli stesso avverte i futuri lettori dell'epitafio che i suoi versi hanno un senso più profondo. Al v. 19 infatti l'invito a pregare per Abercio è rivolto a « chi comprende queste cose » (ταῦθ' ὁ νοῶν) e ad « ognuno che consente » (πᾶς ὁ συνῳδός). In altri termini, Abercio vuol dire che i soli Cristiani sono in grado di capire ciò che egli ha dettato. Altri esempi di linguaggio arcano compariranno in epigrafi che in séguito riporterò. (2)

Sotto il velo del mistero, ecco la sostanza del carme di Abercio: egli ha pensato da vivo alla propria tomba (vv. 1–2); è discepolo di Cristo (vv. 3–6); è andato per ordine di Cristo a Roma (vv. 7–9); ha viaggiato per la Siria e al di là dell'Eufrate (vv. 10–11); dovunque è stato spiritualmente assistito dall'apostolo Paolo, spinto dalla Fede e nutrito di cibo eucaristico (vv. 12–16); egli stesso, a 72 anni, ha dettato il suo epitafio (vv. 17–18); egli invita ora chi capisce e pensa come lui a pregare per lui (v. 19); e aggiunge una grave minaccia per gli eventuali violatori della sua tomba (vv. 20–22).

Ed ora qualche osservazione particolare sopra alcuni dei versi:

V. 1, Si è discusso se la « eletta città » debba essere interpretata come Hieropolis, patria effettiva di Abercio, ovvero come la città spirituale, la Gerusalemme celeste, della quale Abercio, essendo cristiano, è cittadino. Dopo quanto si è detto circa la voluta ambiguità del linguaggio usato da Abercio, è molto probabile ch'egli abbia inteso di alludere contemporaneamente ad ambedue le città. Una lode a Hieropolis non era fuori luogo

(1) V. sopra, p. 311.
(2) V. sotto, pp. 390, 494, 498.

(al v. 22, egli la chiama « ottima patria »); d'altra parte, non si può credere che un uomo così profondamente spirituale abbia omesso di rivolgere un pensiero, cominciando il suo epitafio, alla patria che lo attende nei cieli.

Vv. 3–5, Il pastore puro che pascola le pecorelle sui monti e nelle pianure richiama, naturalmente, l'immagine evangelica del Buon Pastore. (1) Il Pastore, cioè Cristo, possiede, in quanto Dio, la prerogativa dell'onniveggenza. Si noti poi, qui, l'uso appropriato del participio καθορῶντας. Il κατά in composizione col verbo ὁρᾶν esprime infatti il concetto degli occhi che guardano dall'alto verso il basso: dall'alto dei cieli verso le bassure della terra. Quanto all'onniveggenza di Dio, essa è un motivo troppo noto nella spiritualità cristiana perché sia necessario fermarsi a commentarlo. (2) Non sarà invece inopportuno ricordare che nell'Asia Minore, e in età non lontana da quella di Abercio, due oracoli apollinei — l'uno a Didyma, l'altro a Klaros — parlano rispettivamente, come si è visto, dell'« occhio immortale di Zeus che tutto vede » (Ζηνὸς πανδερκέος ἄφθιτον ὄμμα) e dell'Ètere (=Cielo) « che tutto vede » (Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερκ[ῆ]). (3) L'onniveggenza è, del resto, attributo anche di altre divinità pagane investite del diritto e del dovere della sorveglianza (Sole, Luna, Nemesi, Dike). (4)

V. 6, Comunque si voglia supplire la molto discussa lacuna, il senso è chiaro: Abercio riconosce di avere appreso da Cristo le verità della Fede contenute nella Sacra Scrittura. Si noti poi che non è nuova la figura di Cristo come Pastore–Maestro. (5)

Vv. 7–9, Questi versi molto importanti, forse i più importanti di tutto l'epigramma, sono stati oggetto di una mia recente indagine. (6) Apparentemente, il regno (βασιλεία) può essere quello di Marco Aurelio; l'aurea regina (βασίλισσα) può essere Roma, tante volte gratificata — nell'antichità — dei titoli « aurea » e « regina »; (7) lo splendido sigillo (σφραγίς) può essere quello

(1) MATTHAEUS, 18, 19; LUCAS, 15, 4; IOANNES, 10, 11–16; cfr. PAULUS, *Hebr.*, 13–20; I PETRI, 5, 4. Cfr. F. J. DÖLGER, IXΘYC, II, Münster in Westfalen, 1922, p. 465.

(2) Cfr. F. J. DÖLGER, *op. cit.*, p. 469.

(3) V. sopra, pp. 99 s., 110 s.

(4) Cfr. L. ROBERT, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1971, p. 615.

(5) Cfr. J. KOLLWITZ, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Christusbild*, col. 6 (a. 1957), dove si allude anche a questo passo dell'epigrafe di Abercio.

(6) M. GUARDUCCI, in *Ancient Society*, 2 (1971), pp. 182–187.

(7) C'è indubbiamente un legame fra il v. 8 (καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον) e un verso degli *Oracula Sibyllina*, 5, 434, ed. J. Geffcken, Leipzig 1902, p. 125 (αἰαῖ σοι, Βαβυλὼν χρυσόθρονε χρυσοπέδιλε). È molto probabile che Abercio abbia conosciuto gli *Oracoli*, assai diffusi nell'Asia Minore (cfr. M. GUARDUCCI, in *Ancient Society*, 4, 1973, pp. 274 s.). Non c'è però bisogno di fermarsi a questa somiglianza per dedurne che Abercio vedeva nella « regina » soltanto la città pagana (così S. GRASSO, in *Convivium Dominicum. Studi sull'Eucarestia nei Padri della Chiesa antica*, ecc., Università di Catania 1959, pp. 365–368), senza vederci anche, come sùbito spiegherò, la Chiesa cristiana.

del popolo romano che domina il mondo. Ma sotto codesta interpretazione superficiale ve ne può essere una più profonda. Poiché non si riesce a credere che Cristo abbia mandato Abercio a Roma apposta per contemplare la maestà dell'Impero e le bellezze della città sovrana, è necessario ammettere che lo scopo del viaggio sia stato, per Abercio, anche e soprattutto di carattere spirituale. Si è allora costretti a riconoscere nel « regno » anche il regno di Cristo in terra e nella « regina » anche la Chiesa universale. (1) Si noti a questo proposito che già nel II secolo, e proprio ai tempi di Marco Aurelio, lo scrittore cristiano Giustino, nel suo *Dialogo con Trifone*, considerava la Chiesa come una regina vestita d'oro. (2) Quanto poi al sigillo, è evidente che Abercio vuole alludere a quel sigillo della Fede e dello spirito di Dio del quale parla l'apostolo Paolo. (3) In sostanza, Abercio vuol dire che a Roma egli ha conosciuto un popolo veramente degno di abitare nel centro del « regno », presso il trono della « regina », quel popolo del quale Paolo stesso aveva esaltato la fede nota in tutto il mondo. (4) Sulla grande importanza di questi versi tornerò fra poco.

Vv. 10–11, Abercio ricorda il viaggio da lui compiuto (probabilmente al ritorno da Roma come afferma la *Vita*, ma forse anche in altra occasione) nella lontana Siria e nella Mesopotamia. Qui egli ha fatto sosta a Nisibis, città nota per la sua fiorente comunità cristiana. (5) I lunghi viaggi, compiuti o per necessità o per diporto, non erano infrequenti nell'età imperiale; (6) Abercio li compì (è lecito pensarlo) soprattutto per uno scopo spirituale. A Roma si recò (così egli afferma) per volere di Cristo, e comunque per giovare alla Chiesa.

V. 12, Paolo, tanto familiare ai Cristiani d'Asia, accompagnava spiritualmente Abercio: sia col proprio esempio di grande missionario, sia, evidentemente, coi propri scritti. Abercio li avrà portati con sé e ne avrà attinto conforto durante il viaggio. (7)

(1) Del regno di Cristo (esclusivamente però di quello celeste) parla un'epigrafe romana del III secolo (G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, I, Romae 1861, p. CXVI, ll. 7 s.; cfr. C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau, 1917, pp. 174 s.). Per quest'epigrafe, vedi le mie considerazioni in *Röm. Mitt.*, 80 (1973), pp. 186 s., tav. 49, 1. Cristo re è ricordato anche nell'epigrafe di Tanagra che ho commentata (v. sopra, p. 340, l. 40; cfr. p. 344).

(2) IUSTINUS, *Dial. Tryph.*, 63.

(3) PAULUS, *Rom.*, 4, 11; *Ephes.*, 1, 13; 4, 30. Il termine σφραγίς venne usato dai Cristiani anche per alludere al « sigillo » del Battesimo (cfr. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, pp. 1356 s.). In questo senso potrebbe essere intesa la σφραγίς ricordata in un'altra epigrafe dell'Asia Minore (v. sotto, pp. 393 s.).

(4) PAULUS, *Rom.*, 1, 8.

(5) Per il fervore cristiano nella Mesopotamia del II secolo d. Cr., v. sopra, p. 357 e nota 2.

(6) Cfr. vol. III, p. 149 e nota 3.

(7) Per il supplemento ἔπο[χον] da me preferito, cfr. le mie osservazioni in *Ancient Society*, 2 (1971), p. 177, nota 11.

Vv. 12–16, Sempre valendosi dell'espressione arcana, Abercio afferma che la Fede lo ha spinto dovunque e che dovunque egli ha potuto cibarsi del mistico Pesce (Ἰχθύς) che la Fede (Πίστις) gli offriva sotto le specie del vino e del pane. È chiara l'allusione al sacramento dell'Eucaristia, che per sempre (διὰ παντός) conforta e conforterà gli amici (φίλοι) della Fede, cioè i Cristiani. Oltre il ricordo dell'Eucaristia, è di grande interesse la definizione del Pesce (Ἰχθὺν ἀπὸ Πηγῆς ... ὃν ἐδράξατο Παρθένος ἁγνή). Su queste parole ho ultimamente fermato l'attenzione, [1] giungendo — io credo — a dimostrare quanto segue. Nello Ἰχθύς (ovviamente, Cristo) Abercio riconosce la mistica immagine del Pesce, ma anche e soprattutto il famoso acrostico cristiano — ad essa strettamente congiunto — delle parole Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ (= « Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore »). [2] Forse, anzi, è proprio questo il più antico esempio a noi noto di quell'acrostico. La « Fonte » (Πηγή) dev'essere intesa come Dio, origine dell'universo. È poi molto probabile che l'espressione ἀπὸ Πηγῆς coincida col contenuto dogmatico dell'acrostico stesso, secondo il quale Cristo è per l'appunto figlio di Dio (Θεοῦ Υἱός). La « Vergine casta » è Maria, e non la Chiesa, come alcuni studiosi hanno creduto di poter sostenere; e il verbo δράσσεσθαι assume il valore che il suo sinonimo συλλαμβάνειν non di rado presenta, cioè di 'concepire', con probabile contemporanea allusione — in questo caso — all'immagine della pesca. In sostanza, Abercio vuol dire (così mi sembra) che Cristo, celato nell'Eucaristia sotto le specie del vino e del pane, è figlio di Dio e di Maria vergine, ed è quindi partecipe della natura divina e, insieme, di quella umana: pensieri tutti familiarissimi ai Cristiani dall'età apostolica in poi.

V. 17, Abercio afferma di aver dettato egli stesso l'epitafio e di averne curato l'incisione. Lo stesso affermerà più tardi, sempre in Asia Minore, Eugenios vescovo di Laodicea. [3]

V. 19, Si noti, ancora una volta, l'allusione al linguaggio arcano. Quanto poi alla domanda di preghiere, essa è un motivo non raro negli epitafi cristiani dell'Anatolia. [4]

Vv. 20–22, La minaccia agli eventuali violatori del sepolcro si esprime ancora, come presso i pagani, in multe pecuniarie: [5] qui, a profitto dell'erario

(1) M. Guarducci, in *Ancient Society*, 4 (1973), pp. 271–279.

(2) Di tale acrostico mi occuperò più a fondo in séguito (v. sotto, pp. 545–547). In questo caso, la necessità di esprimere Ἰχθύς all'accusativo (Ἰχθύν) fa sì che si perda l'ultimo elemento dell'acrostico, il *sigma* di Σωτήρ.

(3) V. sotto, p. 395, v. 18; cfr. p. 398.

(4) Cfr. L. Robert, in *Hellenica*, 1 (1940), pp. 33–36.

(5) V. sopra, p 308.

imperiale e, in minor misura, della cassa di Hieropolis. L'insolita gravità di tali multe (in tutto, più di 42 libbre d'oro) può dipendere sia dalla dignità episcopale di Abercio sia da un desiderio particolarmente sentito di spaventare in anticipo i male intenzionati. (1)

Abercio volle che il proprio epitafio esprimesse il suo *Credo*, cioè l'insieme delle convinzioni che avevano guidato e confortato la sua vita spirituale, ed ha così trasmesso a noi un'epigrafe della quale sarebbe superfluo voler mettere in rilievo l'importanza. È infatti una grande cosa possedere un testo della seconda metà del II secolo in cui si parla del Buon Pastore, di Paolo apostolo, della Fede, dell'Eucaristia, di Cristo figlio di Dio e della Vergine. Non si può escludere, inoltre, ch'esso ci offra il più antico esempio dell'acrostico ΙΧΘΥΣ, espressione e forse anche origine dell'immagine cristiana del mistico Pesce. Ma il particolare più notevole è, a mio giudizio, quello — da me posto in evidenza — che si coglie ai vv. 7–9. (2) In questi versi infatti Abercio afferma di riconoscere in Roma il centro della Chiesa universale. Tale convinzione era, come credo di aver dimostrato, pienamente condivisa da altre comunità cristiane dell'Asia Minore nel corso del II secolo; e si basava non soltanto sulla grandezza e sulla dignità della chiesa di Roma e sul privilegio ch'essa sola poteva vantare di aver avuto la predicazione di ambedue gli apostoli Pietro e Paolo, ma anche sull'universalità dell'Urbe, che una provvidenziale volontà sembrava avere stabilita come fondamento dell'universale Chiesa di Cristo.

2. *La stele del vescovo Metrodoros ad Eumeneia nella Frigia.*

Nella località dell'antica Eumeneia.
Stele integra di pietra locale.
Primi decenni del III secolo.
W. M. Ramsay, in *Journ. Hell. Stud.*, 4 (1883), pp. 400 s., n. 18 (copia di J. R. S. Sterrett); Id., *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, II, Oxford 1897, pp. 521 s., n. 362; R. Aigrain, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, II, Paris 1913, n. 71 (che impropriamente parla di un sarcofago). Cfr. L. Duchesne, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 15 (1895), p. 169; H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Amendes (dans le droit funéraire)*, col. 1587 (a. 1907); Id., *ibid.*, s. v. *Euménie*, coll. 740 s., n. 9 (a. 1922).

(1) Per le multe ai violatori delle tombe, è ancora fondamentale l'articolo di H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Amendes (dans le droit funéraire)* (a. 1907). Cfr., ultimamente, A. N. Christophilopulos, *Νομικὰ ἐπιγραφικά*, Ἀθῆναι 1977, pp. 9–49 (Ἐπιτάφιοι ἐπιγραφαὶ μὲ χρηματικὰς ποινάς).

(2) M. Guarducci, in *Ancient Society*, 2 (1971), pp. 188–203.

Δαμᾶς Διοτείμου κ[α]-
τεσκεύασεν τὸ ἡρῷ-
ον τῷ μήτρωνι Μη-
τροδώρῳ ἐπισκόπ-
ῳ καὶ τῷ πατρί μου
Διοτείμῳ καὶ ἑαυτῷ.
εἴ τις δὲ ἐπιχειρήσει
θεῖνε ἕτερόν τινα, θή-
σει ἰς τὸ ταμεῖον προσ-
τείμου ✳ φ'. εἰ καταφρο-
νήσει τούτου, ἔστε
αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν.

« Damàs figlio di Diotimos costruì la tomba allo zio materno Metrodoros vescovo e al padre mio e a se stesso. Se poi alcuno tenterà di deporre un altro, pagherà all'erario 500 denarî di multa. Se lo trascurerà, dovrà rendere conto al Dio vivente ». (1)

Abbiamo qui il ricordo di un altro vescovo dell'Asia Minore: meno antico di Abercio, ma di non molto. I caratteri epigrafici, il persistente uso del nome pagano ἡρῷον per indicare la tomba, la minaccia della multa da pagarsi all'erario nel caso di violazione del sepolcro: tutto ciò induce a ritenere che l'epigrafe sia abbastanza vicina al principio del III secolo.

Della costruzione della tomba prese l'iniziativa un tale Damàs figlio di Diotimos, appartenente, come sembra, ad una famiglia locale. Egli la costruì per il vescovo Metrodoros, suo zio materno (μήτρων); (2) provvide però affinché nel medesimo sepolcro potessero a suo tempo trovare riposo il padre Diotimos ed egli stesso. La madre, sorella del vescovo, era forse già morta, perché l'epigrafe non ne parla.

Nel testo, che presenta, oltre le comuni varianti ortografiche, un passaggio dalla terza alla prima persona (l. 5, μου per αὐτοῦ), si distinguono soprattutto due particolari: il ricordo del sepolcro col nome di ἡρῷον e la minaccia pecuniaria accanto a quella spirituale per l'eventuale violatore. La presenza in una epigrafe cristiana del termine *heròon*, intonato al più schietto paganesimo, non è difficile a spiegarsi qui se si pensa che quel termine fu

(1) Ricorrono qui le comuni varianti ortografiche di ε per αι (l. 8: θεῖνε per θεῖναι, l. 11: ἔστε per ἔσται), di ει per ι (ll. 1 e 6: Διοτείμου e Διοτείμῳ per Διοτίμου e Διοτίμῳ), di ι per ει (l. 9: ἰς per εἰς). Alla l. 9, ταμεῖον è variante già nota di ταμιεῖον.

(2) Il termine μήτρων indicante lo zio materno compare altre volte, ma molto raramente e sempre nell'Asia Minore.

molto diffuso nell'Asia Minore [1] e perciò tale da poter essere adoperato, quasi per forza d'inerzia, anche da Cristiani. Quanto poi alle minacce contro il violatore della tomba, si noti che la minaccia spirituale è subordinata a quella pecuniaria. Se il violatore non avrà sborsato all'erario la somma dovuta, soltanto allora egli dovrà fare i conti con la giustizia di Dio. La frase ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν è, forse, il più antico esempio a noi pervenuto della caratteristica formula che appunto da Eumeneia prende il nome. [2] Qui poi essa ci appare nella variante che attribuisce a Dio l'epiteto di « vivente », epiteto di origine ebraica che molte volte ricorre nel *Nuovo Testamento* per distinguere il Dio unico e vero dagli dèi « morti » del paganesimo. [3]

3. *L'epitafio di un sacro cantore e lettore ad Hadrianoi nella Misia.*

Hadrianoi presso il monte Olympos, nella Misia.

Cippo funerario di forma quadrangolare con la faccia anteriore iscritta; ora smarrito.

A giudicare dalla forma delle lettere, l'epigrafe è databile intorno alla metà del III secolo. Si nota l'uso, se pure abbastanza parco, dei nessi.

G. PERROT — E. GUILLAUME — J. DELBET, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie*, I, Paris 1862, pp. 65 s., n. 44; C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, p. 201. Cfr. V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften*, II. *Kleinasien*, 1, Gütersloh 1922, pp. 341–343; L. JALABERT — R. MOUTERDE, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, col. 657 (a. 1926).

– – – – – – – – – – – – – – –
τὸν πᾶσιν φίλιον καὶ ἄξ[ιον]
πολυόλβοις ἀνδράσιν [ἐπι]-
γίοις . δόξαν ἐφειλάμ[ε]-
νος νεικάτορ⟨ο⟩ς πινυτο[ῦ]
Ξενοφῶντος γονετοῦ [– –]
[– –] τειμὴν πλείστην ἐκτή-
[σα]το πᾶσι βροτοῖσιν – –
[ἁγί?]ῳ τε λαῷ Θεοῦ – –

(1) Cfr. J. KUBIŃSKA, *Les monuments funéraires dans les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Warszawa 1968, p. 26.

(2) V. sopra, p. 309.

(3) MATTHAEUS, 16, 16; 26, 63; *Actus*, 14, 15; PAULUS, *Rom.*, 9, 26; ID., II *Cor.* 3, 3; 6, 16, ecc.

[· ·]ου, ποίμνεια τέρπ[ων]
ψαλμοῖς τε ἁγείοις κ[αὶ ἀνα]-
γνώσμασιν, πάντας ἐθί[ζων?]·
ἐν ἁγείῳ τε τόπῳ εὖ[δει]
Χρειστοῦ ἀχράντο[υ, – –]-
το τε ἄνακτα ζ⟨ω⟩ῆς βί[ον αἰ]-
τῆσαι καὶ θαλερ· [– – ἐν]
[τ]οῖς μελάθροις ἁγε[ί – –]-
[σ]ας τε ἀμώμως ὀκτω[και – – λυ]-
κάβαντας . ἐμ[– – – – – – – –]
δόξαν ἄχραν[τον].

« ... colui che (è) caro e stimato da tutti gli uomini felici che abitano sulla terra; gloria ereditando di un vincitore saggio, del padre Xenophon ... onore massimo conseguì presso tutti gli uomini e presso il santo (?) popolo di Dio ... rallegrando greggi (di fedeli) con canti sacri e letture, tutti ammaestrando (?). E riposa (ora) in luogo santo di Cristo immacolato ... e al Signore della vita andò (?) a chiedere vita e copioso ... nelle dimore sante; avendo vissuto incensurabilmente ... anni ... gloria pura ». (1)

Il remoto centro di Hadrianoi πρὸς Ὄλυμπον, che prese il nome da quello del suo imperiale fondatore Adriano ed ebbe l'onore di dare i natali al famoso rètore Elio Aristide, ci ha restituito questa bella iscrizione cristiana. L'ignoto defunto era un giovane di buona famiglia, il cui padre — Xenophon — aveva conseguito non si sa in quale occasione una vittoria rimasta memorabile. Il defunto svolgeva durante la vita un'attività di carattere squisitamente cristiano: lodare Dio cantando gli inni sacri; ammaestrare i fratelli, leggendo loro la Sacra Scrittura. Queste due mansioni, alle quali

(1) La mutilazione all'inizio del testo ci ha sottratto il nome del defunto e un verbo reggente. Piccole lacune ai due lati della pietra non consentono una completa integrazione dell'epigrafe e lasciano alcune incertezze. A parte le numerose varianti ortografiche, normali in un testo dell'età imperiale abbastanza avanzata (ει per ι: νεικάτορ⟨ο⟩ς, τειμήν, ποίμνεια, ἁγείοις ed ἁγείῳ ; ι per ει : [ἐπι]γίοις; ο per ω: ζοῆς), si noti quanto segue : ll. 3 s., ἐφειλάμ[ε]νος per ἐφειλόμ[ε]νος; l. 4, νεικάτορις per νικήτορος ; l. 8, [ἁγί]ῳ è probabile supplemento di W. Schultze, in luogo di [ὅλ]ῳ ammesso prima; ll. 8 s., [ὑψι|στ]ου proposero i primi editori; ll. 13–15, ἵκε]τό τε ἄνακτα ζ⟨ω⟩ῆς βί[οι αἰ]τῆσαι è l'integrazione assai ragionevole ammessa dai medesimi; l. 15, dopo θαλερ la copia dei primi editori dà un tratto verticale, che non si accorda con l'integrazione θαλερ[ὰν δαῖτα ἐν] proposta da C. M. Kaufmann (il senso però sembra riferirsi al mistico banchetto ultraterreno); ll. 16 s., ἁγε[ίοις ο ἁγε[ίων, πλή|σ]ας ο ζή|σ]ας (« dimore sante » o « dimore dei santi », « avendo compiuto » o « avendo vissuto »); l. 17, ὀκτω[καίδεκα oppure ὀκτὼ [καὶ εἴκοσι (diciotto, o ventotto); l. 18, ἐμ[περιμένει (= « attende ») proposto dai primi editori è molto incerto, tanto più perché il composto ἐμπεριμένειν non è, ch'io sappia, finora attestato.

altre d'indole pratica potevano accompagnarsi, corrispondono — in sostanza — a due caratteristici uffici che sentiamo spesso ricordare nella Chiesa dei primi secoli: ψάλτης (= « cantore ») e ἀναγνώστης (= « lettore », dei testi sacri). (1)

L'epitafio non è metrico, ma vi serpeggia per così dire l'intenzione della poesia, e vi affiorano reminiscenze dello stile epico. La nobiltà dei pensieri, il fervido sentimento cristiano e un leggero gusto dell'arcano hanno fatto sì che questa epigrafe fosse messa in relazione con l'epigrafe di Abercio. Specialmente notevole è l'incisiva frase delle ll. 13–15 « ... e al Signore della vita andò (?) a chiedere vita », frase esprimente con particolare efficacia il pensiero cristiano della vita, che tanto spesso ricorre nei *Vangeli* e specialmente nel Vangelo di Giovanni. Si tratta, comunque, di una delle non molte epigrafi cristiane dell'Asia Minore anteriori alla Pace della Chiesa; la quale dimostra il grado di spiritualità a cui erano giunti nel III secolo i Cristiani di quella regione.

4. *Il reliquiario del martire Trophimos a Synnada nella Frigia.*

Nella località dell'antica Synnada, dove fu trovato nel 1907; ora a Brussa, nel Museo.

Reliquiario quadrato di marmo bianco provvisto di un coperchio a doppio spiovente, con epigrafi incise abbastanza accuratamente sia sul davanti della cassetta (*a*) sia sullo spiovente anteriore del coperchio (*b*). Le sillabe sono divise da punti.

Fine del III secolo.

G. Mendel, in *Bull. Corr. Hell.*, 33 (1909), pp. 342–348, n. 102, figg. 46–47 (chiuso da una nota di H. Grégoire); H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Cuve–reliquaire*, coll. 3205–3208, fig. 3467 (a. 1914). Cfr. P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, 7, Roma 1928 (= Studi e Testi, 49), p. 114; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 159; W. M. Calder, in *Mon. Asiae Min. ant.*, VII, Manchester 1956, p. xxxviii; L. Robert, in *Journal des Savants*, 1961, p. 153, nota 73.

Fig. 112.

a) ὧδε ἕνα Τρο-
φίμου τοῦ μ-
άρτυρος ὀστέ-
α.

(1) Per ψάλτης, v. sotto, p. 415; per ἀναγνώστης, v. sopra, p. 324 e note 2–3.

b) τὶς ἂν δὲ ταῦ-
τα τὰ ὀστέα
ἐκβάλῃ ποτέ,
ἔσται αὐτῷ
πρὸς τ[ὸ⟨ν⟩] Θεὸ-
ν.

a) « Qui dentro sono ossa del martire Trophimos ».

b) « Chi getti via queste ossa, avrà che fare con Dio ». (1)

FIG. 112

Al momento della scoperta, il reliquiario conteneva ancora alcuni frammenti di cranio, che potevano benissimo appartenere al martire Trophimos. Le fonti agiografiche informano che egli era nativo di Antiochia in Pisidia e che fu decapitato a Synnada, insieme con Dorymedon e Sabatios, sotto l'imperatore Probo (276–282). (2) Nulla si oppone a farci pensare che il reliquiario e la sua iscrizione siano non molto lontani dall'epoca del martirio. Alla fine del III secolo si addicono infatti sia la forma dell'urnetta, usuale del resto per tutta l'epoca imperiale, sia il tipo delle lettere, sia l'assenza di simboli cristiani, caratteristica — questa — delle epigrafi cristiane di età più antica. Si aggiunga, a conferma, la formula di minaccia contro l'eventuale violatore ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν (*b*). Essa è infatti la formula « di Eumeneia », che appunto ad Eumeneia, nell'alta valle del Meandro, comparve poco dopo l'inizio del III secolo, estendendosi poi al resto della Frigia e ad altre località. (3)

Di particolare importanza, anche per l'intelligenza di un'epigrafe romana di cui parlerò a suo luogo, (4) è — in *a* — la parola ἔνα. Non potendosi pensare alla reminiscenza di un ἔνθα, che sarebbe, a dir vero, un po'

(1) In *b* 5 sembra mancare il posto per il *ny* di τὸν.

(2) I tre martiri sono ricordati nel Martirologio Romano alla data del 19 settembre (*Acta Sanctorum*, Sept. VI, Anverpiae 1757, pp. 9–20; cfr., per ulteriore bibliografia, F. A. ANGARANO, in *Bibliotheca Sanctorum*, s. v. *Trofimo, Dorimedonte e Sabbazio*, a. 1969).

(3) V. sopra, p. 309.

(4) V. sotto, pp. 552–556.

strana accanto al già espresso avverbio di luogo ὧδε, gli studiosi sono ormai giustamente concordi nel ritenere ἔνα quale forma verbale equivalente ad ἔνι col significato di ἔνεστι. Ma come spiegare l'*alpha* al posto dello *iota*? Più che ricorrere alla ipotesi, da qualcuno proposta, di una variante locale di ἔνι, inclinerei ad ammettere un fenomeno di anticipazione, cioè un influsso della terminazione -α del neutro plurale (non ancora scritto) ὀστέα, il cui *alpha* era per di più destinato — nella mente di chi scriveva — ad assumere una particolare evidenza, rimanendo isolato in mezzo alla riga. (1) Si noti infine che — in *b* — il τὶς vale ὅστις, come altre volte in epigrafi della Frigia.

5. *Il destino ultraterreno di Akakios, fedele della Frigia.*

Nella regione di Kotiaieion.
Bella stele marmorea sormontata da una lunetta, nella quale spicca una corona a rilievo con un vistoso nastro.
Circa 325–350.
W. M. CALDER, in *Anatolian Studies*, 5 (1955), pp. 31–33, n. 1, tav. I *a*. Cfr. L. ROBERT, in *Journal des Savants*, 1962, p. 42.
Fig. 113.

Il testo, accuratamente inciso, consiste in due parti: la firma dell'artista e un epigramma sepolcrale.

La firma, assai rara in quest'età, vuol ricordare colui che scolpì la stele e ne incise anche l'epigrafe:

Αὐρ(ήλιος) Ἀθηνόδοτος Δοκιμεὺς τεχνίτης ἐποίησε τὸ ἔργον.

« Aurelio Athenodotos di Dokimeion, artigiano, fece l'opera ».

L'artigiano era oriundo di una località vicina a Synnada ed alle sue cave di marmo, e perciò adatta a provocare e a favorire l'attività dei lapicidi e degli scultori. (2)

L'epigramma sepolcrale, composto di 24 esametri, metricamente assai difettosi, riguarda un certo Akakios figlio di Menodoros, un Cristiano d'intemerati costumi che, parlando egli stesso, si vanta di avere avuto una sola moglie (μονόγαμος) e di essere rimasto vedovo per trent'anni.

(1) Cfr. L. HAVET, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Roma 1967, pp. 134–136 (specialmente p. 134, § 473), 175 (§§ 710–711). I fenomeni studiati dallo Havet riguardano i codici latini, ma le medesime osservazioni valgono anche per i testi greci. Nel nostro caso, l'eventuale errore di anticipazione sarebbe imputabile – io penso – a colui che preparò il testo da affidarsi allo scalpellino per l'incisione nella pietra.

(2) Per questo argomento, cfr. L. ROBERT, *loc. cit.*

FIG. 113

Riporto qui gli ultimi sette versi dell'epigramma, interessanti per i pensieri ch'essi contengono (vv. 18–24):

τιμῇ τῇ μεγάλῃ παρὰ πάτρης παρεπέμφθην
Θεὸς ποῦ μ' ἐκέλευσεν· ἢ Πλουτεῖ ἢ Παραδίζῳ
μισθοὺς ἀντιλάβοιτε παρ' ἀθανάτου Θεοῦ αὐτοῦ.
ἐμοὶ γὰρ οὐ μελέτη· κακὸν κόσμον κατέλιψα,
τὴν σφραγῖδα Θεὸς ἐμοὶ τέκνῳ διασώζι,
θνητὸς ἐν ἀθανάτοις Ἀβρὰ[μ κ]όλποις τετύχηκα,
Θεῷ δουλεύω, Παραδίζοισι κατοικῶ.

« ... Con grande onore dalla patria fui scortato dove Dio mi ordinò. O all'Inferno o in Paradiso riceverete le mercedi da Dio stesso immortale. A me infatti non importa: abbandonai il tristo mondo; a me, figlio, Dio mantiene il sigillo; mortale, ebbi in sorte di entrare nei seni immortali di Abramo. Servo Dio, abito in Paradiso ». (1)

Non si può dire che l'autore dell'epigramma metta in bocca al defunto Akakios un discorso organico e forbito. Non è però difficile comprendere quali pensieri egli voglia esprimere. Dopo avere alluso ai decorosi funerali pubblici e al viaggio ultraterreno, che termina dove l'anima ha meritato di giungere, cioè o all'Inferno o al Paradiso, il nostro Akakios dichiara di essere ormai libero da ogni cura. Egli infatti ha lasciato il tristo mondo; e Dio, considerandolo figlio, lo ha fatto entrare nei seni di Abramo. Servo di Dio, egli abita ora in Paradiso.

Πλουτεύς, cioè Πλούτων, il nome del pagano dio infero, serve qui a indicare il luogo del castigo eterno, (2) cui si contrappone il « Giardino » della felicità (Παράδεισος). Il « sigillo » (σφραγίς) è senza dubbio quello che distingue il Cristiano, o che si pensi alla Fede e allo spirito di Dio o, più particolarmente, al Battesimo. (3) I « seni immortali di Abramo » equivalgono, secondo l'espressione evangelica, al regno della pace. (4)

6. *Il sarcofago iscritto di Eugenios, vescovo di Laodicea nella Licaonia.*

Nel villaggio di Ladik (antica Laodicea Combusta, nella Licaonia).

Resti di un grande sarcofago di marmo, occupato nella faccia anteriore da una *tabula ansata* con centinature ai due lati: un tipo di sarcofago frequente in questa regione. L'epigrafe, incisa nella *tabula*, era già conosciuta nel XVIII secolo, e alla fine di esso fu pubblicata da Gaetano Marini. Il monumento venne ritrovato a Ladik nel 1908 da W. M. Calder.

(1) Ai vv. 18 s., seguo la lettura proposta da J. e L. ROBERT, in *Rev. Ét. Gr.*, 69 (1956), p. 170 (*Bull. épigr.*, n. 293). Al v. 20, l'ottativo ἀντιλάβοιτε sembra assumere valore di futuro. Alla fine del v. 23, si noti l'interpunzione costituita di tre punti sovrapposti. Nello zoppicante ultimo verso i Coniugi Robert trascrissero, inesattamente, Παραδίζῳ. È quasi superfluo notare le varianti ortografiche ι per ει (Παραδίζῳ, Παραδίζοισι, dove si osserva anche ζ per σ; κατέλιψα, διασώζι).

(2) I Cristiani davano al luogo del castigo anche l'altro nome del dio infero Ἀιδης (LUCAS, 16, 23, più volte ripreso dai Padri della Chiesa: cfr. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* cit., pp. 31 s.). Echi di frasi pagane usuali negli epigrammi sepolcrali si trovano probabilmente anche al v. 21 (cfr. J. e L. ROBERT, *loc. cit.*).

(3) Nel primo senso la parola viene usata nell'epigrafe di Abercio (v. sopra, p. 384 e nota 3), ma qui non si può escludere nemmeno il significato battesimale, che è comunissimo.

(4) Per « i seni (o il seno) di Abramo », locuzione ispirata dall'*Antico Testamento*, cfr. LUCAS, 16, 22–23, largamente riecheggiato dai Padri: cfr. W. STAERK, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Abrahams Schoss* (a. 1950).

Circa l'anno 340.

W. M. CALDER, in *Klio*, 10 (1910), pp. 232–234, n. 1 (con tavola); ID., in *Journ. Rom. Stud.*, 10 (1920), pp. 42–47; W. M. CALDER, in *Mon. Asiae Min. ant.*, I, Manchester, 1928, n. 170. Cfr. P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note agiografiche*, 3, Roma 1909 (= Studi e Testi, 22), pp. 56–73; A. WILHELM, in *Klio*, 11 (1911), pp. 388–390; C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, pp. 249–251; E. BUONAIUTI, in *Athenaeum*, 8 (1920), pp. 12–23; H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Eugène de Laodicée*, coll. 694–702 (a. 1922); G. RODENWALDT, in *Röm. Mitt.*, 58 (1943), pp. 21 s.; L. ROBERT, in *Hellenica*, 11–12 (1960), p. 34.

Μ(ᾶρκος) Ἰού(λιος) Εὐ[γέ]νιος Κυρίλλου Κέλερος Κουησσέως
βουλ(ευτοῦ),
στρατευσ[ά]μενος ἐν τῇ κατὰ Πισιδίαν ἡγεμονικῇ τάξι
καὶ γήμα[ς] θυγατέρα Γαΐου Νεστοριανοῦ συνκλητικοῦ
Φλ(αουίαν) Ἰουλ(ίαν) Φ[λ]αουιανὴν καὶ μετ' ἐπιτειμίας στρατευσά-
μενο⟨ς⟩,
ἐν δὲ τῷ μεταξὺ χρόνῳ κελεύσεως φοιτησάσης ἐπὶ Μαξιμίνου
τοὺς Χρ[ε]ιστιανοὺς θύειν καὶ μὴ ἀπα[λ]λάσσεσθαι τῆς
στρατείας, πλείστας δὲ ὅσας βασάνου[ς] ὑπομείνας
ἐπὶ Διογένους ἡγεμόνος, σπουδάσας τε ἀπαλλαγῆναι
τῆς στρατείας τὴν τῶν Χρειστιανῶν πίστιν φυλάσσων,
χρόνον τ[ε] βραχὺν διατρείψας ἐν τῇ Λαοδικέων πόλι
καὶ βουλήσει τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ ἐπίσκοπος
κατασταθ[ε]ίς, καὶ εἴκοσι πέντε ὅλοις ἔτεσιν τὴν ἐπισκοπὴν
μετὰ πολ[λ]ῆς ἐπιτειμίας διοικήσας, καὶ πᾶσαν τὴν ἐκλησίαν
ἀνοικοδο[μ]ήσας ἀπὸ θεμελίων, καὶ σύνπαντα τὸν περὶ αὐτὴν
κόσμον, τουτέστιν στοῶν τε καὶ τετραστόων καὶ
ζωγραφιῶ[ν] καὶ κεντήσεων κὲ ὑδρείου καὶ προπύλου καὶ πᾶσι τοῖς
λιθοξοϊκοῖς ἔργοις καὶ πᾶ[σι ἀπ]αξαπλῶς κατασκευά[σας, λειψόμε]νός
τε τὸν τῶν ἀνθρώπων
βίον ἐποίησα ἐμαυτῷ πέ[λτα τ]ε καὶ σορὸν ἐν ᾗ τὰ προ[γεγραμμένα]
ταῦτα ἐποίησα ἐπιγρ⟨α⟩φῖνε
[εἰς κόσ]μον τῆς τε ἐκ[λησίας κ]ὲ τοῦ γένους μου.

« Marco Giulio Eugenios, figlio di Kyrillos Celere da Kuessos senatore, avendo servito nell'*officium* del governatore di Pisidia e avendo sposato una figlia di Gaio Nestoriano (di rango) senatorio, Flavia Giulia Flaviana, e con onore avendo servito; e nel frattempo essendo giunta sotto Massimino l'ordinanza che i Cristiani sacri-

ficassero e non uscissero dal servizio, moltissime e tanto grandi tribolazioni avendo sofferto sotto il governatore Diogenes, ed essendomi studiato di ritirarmi dal servizio conservando la fede dei Cristiani, e avendo trascorso breve tempo nella città dei Laodicei e per volere dell'onnipotente Iddio essendo stato fatto vescovo, ed avendo per venticinque interi anni esercitato l'episcopato con molto onore, ed avendo ricostruito tutta la chiesa (di Laodicea) dalle fondamenta, e avendo eseguito tutta la decorazione intorno ad essa, cioè i portici e i quadriportici e le pitture e i musaici e la fontana e il *propylon* e tutte le decorazioni marmoree e, in una parola, ogni cosa, e in attesa di abbandonare la vita degli uomini feci a me stesso un basamento e un sarcofago, sul quale volli far incidere le cose predette, per ornamento e della chiesa e della mia famiglia ». (1)

A parte la forma non troppo elegante, che la mia traduzione letterale certamente non abbellisce, si può dire che questa sia una delle più importanti epigrafi cristiane dell'Asia Minore.

Marco Giulio Eugenios fu, a quanto sembra, un personaggio cospicuo, che le vicende della vita portarono da una brillante carriera pubblica alle cure di una diocesi. Nato nella località di Kuessos (2) da un padre che apparteneva al senato (ovviamente, di Laodicea), Eugenios, dopo aver prestato servizio militare nella cerchia di Diogenes, governatore della provincia, (3) fu poi spettatore ed attore di un evento gravissimo per i Cristiani dell'Anatolia: la persecuzione scatenata dall'imperatore Massimino Daia fra il 312 e il 313. Dopo l'editto del 311, con cui Galerio, ormai in fin di vita, e i suoi colleghi avevano permesso ai Cristiani di praticare la propria religione, purché pregassero per la salvezza degli imperatori e dello Stato, (4) alcune comunità pagane insorsero, chiedendo all'autorità imperiale una sollecita revoca dell'editto stesso e facendo poi eternare le proprie mozioni nel marmo o nel bronzo. (5) Di tali epigrafi una, sia pure mutila, è giunta fino a noi: la celebre iscrizione licia di Arykanda, dalla quale appunto risulta quanto viva fosse allora la passione anticristiana. (6) Licî e Panfilî si appellano, in quel testo, ai due imperatori d'Oriente, Massimino e Licinio, pregandoli di far sì che « ... i Cristiani da tempo sediziosi, i quali fino ad ora conservano la medesima malattia, vi mettano fine una buona

(1) Alla fine della l. 4, fu inciso N per C. Le ll. 18 s. furono lette e supplite dal Wilhelm (*loc. cit.*). Si notino le varianti ortografiche: ι per ει (l. 2, τάξι; l. 10, πόλι), ει per ι (ll. 4 e 13, ἐπιτειμίας), ε per αι (ll. 16 e 19, κὲ; l. 18, ἐπιγρ⟨α⟩φῖνε = ἐπιγρ⟨α⟩φεῖναι). Si noti anche, alla l. 13, ἐκλησίαν per ἐκκλησίαν (cfr. l. 19).

(2) Per questa località, cfr. W. M. CALDER, in *Mon. Asiae Min. ant.* cit., p. xv e nota 2.

(3) Per costui, cfr. *CIL*, III 6807, 13661. Il suo nome era *Valerius Diogenes*.

(4) EUSEBIUS, *Hist. Eccles.*, 8, 17; LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, 34.

(5) Cfr. EUSEBIUS, *op. cit.*, 9, 7.

(6) *CIL*, III 12132 e 13625 *b* (cfr. C. M. KAUFMANN, *op. cit.*, pp. 312–317); H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris 1922, n. 282.

volta e con nessun falso culto nuovo trasgrediscano l'onore dovuto agli dèi », [1] ed esortandoli ad obbligare quegli « empî » (ἄθεοι) a prestare omaggio agli dèi per la maestà degli imperatori. Massimino, dal quale l'Asia Minore dipendeva, aderì alla richiesta, emanando un editto la cui fine fu trascritta, in latino, prima della mozione in greco dei Licî e dei Panfilî nello stesso documento di Arykanda. E allora la persecuzione divampò, proprio quando — si noti — nell'impero d'Occidente Costantino sanciva la pace con la Chiesa. La persecuzione suscitò, nell'Asia Minore, una serie di eroi e di martiri. Uno di essi fu, nella stessa Laodicea, il Gennadios di cui ci resta il sarcofago, molto simile — per l'aspetto — a quello di Eugenios. [2] L'epigrafe incisa nella *tabula ansata* dice infatti che egli « ... sostenne ... la Sacra Scrittura, morendo assai pietosamente ». [3] Ciò significa che egli restò fedele ai precetti di Cristo e per questo andò incontro al martirio. [4]

Alla feroce persecuzione dell'età di Massimino si riferisce, come ho detto, anche l'epigrafe di Eugenios. Accenni chiarissimi se ne trovano alle ll. 5–9. Eugenios ebbe molto a penare (egli stesso lo afferma) durante la persecuzione. Probabilmente egli soffrì le sue tribolazioni ad Antiochia, capitale della Pisidia dove il governatore Diogenes risiedeva, e le soffrì prima della morte di Massimino (agosto 313). Passato il flagello, o per lo meno il periodo acuto di esso, Eugenios tornò a Laodicea sua città natale. Egli aveva conservato la vita, e insieme — forse non senza un po' di abilità — era riuscito a rimaner fedele a Cristo. Tornato in patria, finì per divenire vescovo di Laodicea e tale rimase per 25 anni, dedicandosi al suo ufficio pastorale e alla ricostruzione e all'ornamento della sua chiesa, la quale (è lecito supporlo) avrà avuto a soffrire durante il periodo della persecuzione. [5]

Di particolare interesse per gli archeologi è il ricordo dei lavori compiuti dallo zelante vescovo nella sua cattedrale. L'ornamento ch'egli aggiunse intorno alla chiesa riedificata dalle fondamenta si riferisce soprattutto all'area davanti alla facciata dell'edificio. Qui egli costruì, a quanto

(1) Ll. 16–19: – – τοὺς πάλαι | [στασιάζοντας Χρι]στιανοὺς καὶ εἰς δεῦρο τὴν αὐτὴν νόσον | [διαφυλάττοντά]ς ποτε πεπαῦσθαι καὶ μηδεμιᾷ σκαιᾷ τινι καὶ|[νουργίᾳ τὴν τιμὴν] τὴν τοῖς θεοῖς ὀφειλομένην παραβαίνειν. Seguo il testo del Grégoire, che riporta i supplementi di W. DITTENBERGER (*Or. Gr. inscr.*, n. 569). Per il termine Χριστιανός qui e nell'epigrafe di Eugenios, v. sotto, pp. 433 s.

(2) W. M. CALDER, *Mon. Asiae Min. ant.*, I, Manchester 1928, n. 157.

(3) Ll. 5–7: – – ὁ ἱ|ρο[γ]ραφείην γὰρ ἀνέτλη | οἰκτιστον θνήσκων, ecc.

(4) Alla medesima persecuzione si riferisce anche un altro testo di Laodicea: W. M. CALDER, *op. cit.*, n. 171.

(5) I lavori per la ricostruzione e l'abbellimento della chiesa avranno avuto inizio non prima del 315. A torto dunque L. ROBERT (*loc. cit.*) parla di una ricostruzione « sous Maximien ». Egli confonde, qui, Massimiano con Massimino, l'età della persecuzione con quella dei lavori. È certo, comunque, che quando il vescovo Eugenios cominciò a ricostruire la chiesa tanto Massimiano (morto nel 310) quanto Massimino (morto nel 313) erano ambedue nel mondo dei più.

sembra, un atrio delimitato da portici ricchi di pitture e di musaici, [1] in mezzo al quale sorgeva, secondo l'uso del tempo, una fontana (càntaro) dalle fresche acque. Il *propylon* (l. 16) era il portichetto che immetteva nella chiesa, mentre i λιθοξοϊκὰ ἔργα (l. 17) dovranno essere intesi come le decorazioni marmoree. [2] Altre opere di muratura e di vario genere, e in questa parte e altrove, sono indicate compendiosamente con la frase « e, in una parola, ogni cosa ».

Sentendo prossima la fine della vita, Eugenios si preparò il sepolcro. Questo consisteva in un basamento (πέλτα) e in un sarcofago (σορός), naturalmente posto su di esso. È interessante la sopravvivenza in età imperiale già piuttosto avanzata del termine πέλτα. Usato anche al singolare (πέλτον) e caratteristico della Licaonia, esso indica ora il basamento su cui si trova il sarcofago (o l'altare funerario), ora — genericamente — il sepolcro. Nel nostro caso, essendo distinto dal sarcofago, esso non ha (è ovvio) un significato generico, ma indica la base su cui poggia il sarcofago stesso. [3]

Come Abercio ed altri suoi conterranei, Eugenios volle personalmente dettare il testo dell'epitafio. A ciò lo spingeva non soltanto la comune abitudine ma anche (lo si deduce dalle ll. 18 s.) la persuasione che il ricordo delle sue vicende avrebbe procurato lustro e alla chiesa di Laodicea e alla sua propria famiglia. Fra quelle vicende ci si aspetterebbe di veder comparire la partecipazione al Concilio di Nicea (325); ma Eugenios non ne parla, né d'altronde risulta che il vescovo di Laodicea fosse presente a quel convegno.

Riguardo all'età dell'epigrafe, se si ammette che il ritorno di Eugenios a Laodicea abbia avuto luogo intorno al 315 e se si pensa che egli dettò l'epitafio avendo al suo attivo già 25 anni di episcopato, la data più probabile sembrerà oscillare intorno al 340.

7. *Il sarcofago iscritto di Makedonios, vescovo di Apollonìs nella Lidia.*

Apollonìs nella Lidia.
Coperchio di un sarcofago in marmo rosso.
Seconda metà del IV secolo, forse dopo il 378.
P. FOUCART, in *Bull. Corr. Hell.*, 11 (1887), pp. 88 s., n. 7; L. DUCHESNE, *ibid.*, pp. 311–317; H. GRÉGOIRE, *Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris 1922, n. 333 *bis*.

(1) Per l'uso del termine κέντησις nel valore di « musaico », cfr. L. ROBERT, in *Rev. Philol.*, 1958, p. 49, nota 9.

(2) Per l'attività dei λιθοξόοι, cfr. ID., in *Hellenica*, 11–12 (1960), pp. 30–39.

(3) Per il termine πέλτα, cfr. vol. III, p. 145.

☩ ἴχνεσιν ἀποστόλων ἐπιβὰς ἀνὴρ ὥδε, ἐν σαρκεί τε μὴ κατὰ σάρκα ἱερατευ-
σάμενος καὶ ταύτῃ μακάρων ἀτραποὺς ἐλθὼν, ἐνθάδε σκῆνος ἐνθέου ψυχῆς ἀπολέλυπεν,
πολὺς μὲν λάμψας ἀσκήσει, πολὺς δὲ ἀγάπῃ, γενάμενος ἐπίσκοπος θεῖος· ὃς δὴ καὶ κατὰ πά-
σης αἱρέσεως ὁπλισάμενος, τὴν ἀληθῆ τῶν πατέρων τῆς καθολικῆς ἐκλησίας διεσώσατο [πίστιν].
Μακεδόνιος οὗτος, λαμπρὸν ἐντάφιον ἐπὶ τέλει καὶ τὸ κατὰ τοῦ ἀνομοίου δαίμ[ονος]
ἐν πολλοῖς τοῖς ὑπὲρ Χριστοῦ διωγμοῖς ἀπενενκάμενος κλέος.

« Avendo seguìto le orme degli apostoli, quest'uomo, che fu sacerdote in carne e non secondo carne e percorse così le vie dei beati, lasciò qui l'involucro dell'anima divina, dopo aver molto brillato in ascesi e molto in carità ed essere stato un vescovo santo. Egli poi, avendo anche combattuto contro ogni eresia, conservò la vera fede dei padri della Chiesa cattolica. Makedonios (è) costui, il quale, alla fine, conseguì — splendido ornamento funebre — anche la gloria riportata, in molte persecuzioni per Cristo, sul dèmone anomèo ». (1)

Dopo il sarcofago di Eugenios vescovo di Laodicea, ecco il sarcofago — un po' più recente — di un altro santo vescovo dell'Asia Minore: Makedonios di Apollonìs nella Lidia.

L'epitafio non fu dettato, come nel caso di Eugenios, dalla persona stessa durante la vita, ma da altri dopo la sua morte. Nel testo, quasi completamente integro, Makedonios viene esaltato per le sue splendide virtù cristiane e per la forza con cui egli seppe mantenere intatta la vera fede lottando contro le eresie e sopportando persecuzioni per amore di Cristo. L'opera sua di vescovo cristiano sembra aver culminato con la vittoria sul « dèmone anomèo », cioè sulla eresia degli Anomèi.

Questo accenno richiama alla memoria le aspre contese che si svolsero fra i Cristiani ortodossi e i seguaci della eresia di Ario nell'Asia Minore del IV secolo. Gli Anomèi erano appunto Ariani radicali, cui gli ortodossi addossavano la colpa di considerare il Figlio « non uguale » (ἀνόμοιος) al Padre, ma soltanto partecipe della sua attività divina. Questa eresia, sanzionata dal Concilio di *Sirmium* (estate del 357) e appoggiata dall'alta autorità

(1) L'epigrafe presenta alcune varianti ortografiche: ω per ο (ὥδε, l. 1), ει per ι (σαρκεί, l. 1), υ per οι (ἀπολέλυπεν, l. 2). Alla l. 4, il supplemento [πίστιν] si deve al Grégoire; alla l. 5, δαίμ[ονος] a Franz Cumont. Si noti, alla l. 4, ἐκλησίας per ἐκκλησίας.

di Valente, imperatore in Oriente, si estinse nel 378 con la morte dello stesso sovrano, morte che segnò il trionfo dell'ortodossia. (1)

Il nostro Makedonios, da non confondersi con l'omonimo patriarca di Costantinopoli deposto nel 360 e morto poco dopo, è probabilmente una sola persona con quel vescovo *Macedonius* che, insieme ad altri numerosi presuli dell'Asia Minore, inviò nell'estate del 365 una delegazione di tre confratelli in Occidente per avvicinare l'imperatore Valentiniano I e il papa Liberio. Essendo Valentiniano partito per la Gallia, i delegati riuscirono a parlare col solo Liberio, il quale, accettata da essi la dichiarazione di fedeltà al *Credo* di Nicea, scrisse un'epistola ai vescovi dell'Anatolia. Quest'epistola, datata al 366, è pervenuta fino a noi, e ci ha conservato fra 64 nomi di vescovi quello appunto di Makedonios. (2)

La lotta contro gli Anomèi sembra essere stata l'ultima impresa di Makedonios, ma ancora prima egli aveva probabilmente dovuto combattere e soffrire per la Chiesa: ad esempio, durante le persecuzioni suscitate da Giuliano l'Apostata.

L'epigrafe rivela in chi la redasse cultura religiosa e nobiltà di stile. Si noti, fra l'altro, l'espressione tipicamente paolina « in carne e non secondo carne » (l. 1) per indicare l'uomo che, vivendo ancora la vita del corpo, si dedica alle attività dello spirito. (3) È da osservare anche, alla l. 3, l'uso di πολύς al maschile (accordato col nome del defunto), e non al neutro come ci si aspetterebbe. Richiamo infine l'attenzione sull'aggettivo καθολική attribuito alla Chiesa, ricordando che la denominazione della Chiesa come « cattolica », cioè universale, è attestata per la prima volta da Ignazio di Antiochia all'inizio del II secolo. (4)

8. *L'abbattimento di una statua di Artemide ad Efeso.*

Efeso, fra le rovine di un *propylon*, nelle vicinanze della porta verso Magnesia.
Base quadrangolare con la faccia anteriore iscritta.
Le lettere sembrano del V secolo. Si notino il *delta* corsivo e l'*omega* capovolto.
R. Heberdey, in *Jahreshefte Öst. Inst.*, 8 (1905), coll. 69 s. (*Beiblatt*), dove si trova la figura qui riprodotta.
Fig. 114.

(1) Per l'ambiente in cui s'inquadra l'eresia degli Anomèi, cfr. J.-R. Palanque – G. Bardy – P. de Labriolle, *Histoire de l'Église*, III, Paris 1945, pp. 237–276.

(2) Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, ecc., I, Lipsiae 1885, p. 35, n. 228.

(3) Paulus, II *Cor.*, 10, 3.

(4) V. sopra, p. 356 e nota 2.

[δαίμ]ονος Ἀρ|[τέμιδος] καθελὼν | ἀπατήλιον εἶδος |
Δημέας ἀτρεκίης | ἄνθετο σῆμα τόδε |,
εἰδώλων ἐλατῆρα | Θεὸν σταυρόν τε | γερέρων,
νικοφό|ρον Χριστοῦ σύν|βολον ἀθάνατον.

« Avendo abbattuto l'ingannevole effigie del demonio Artemide, Demeas dedicò questo segno di verità, onorando Dio avverso agli idoli e la Croce, vittorioso simbolo immortale di Cristo ». (1)

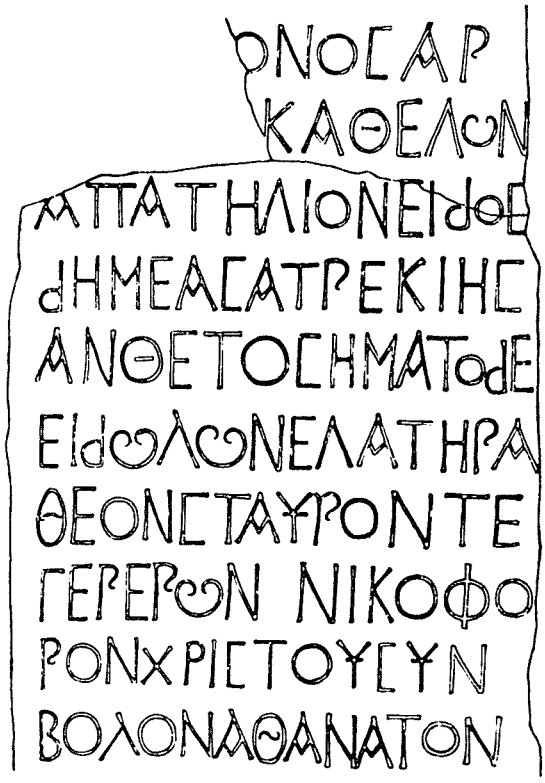


FIG. 114 (da *Jahreshefte Öst. Inst.*, 8, 1905, col. 69: *Beiblatt*)

Con questi due distici un ignoto Cristiano, di nome Demeas, volle eternare la sostituzione della Croce ad un simulacro di Artemide che, come sembra, la base aveva fino allora sostenuto. L'antica e veneratissima patrona di Efeso deve ormai cedere alla potenza invincibile di Cristo. Quando Demeas abbia compiuto il suo gesto non si può precisare; ma, tenendo conto dei caratteri epigrafici, non si potrebbe escludere che ciò fosse avvenuto in séguito all'editto con cui — nel 435 — Teodosio II e Valentiniano III imposero lo sterminio dei santuari pagani. (2)

9. *La pastorale del vescovo Hypatios ad Efeso.*

Efeso, nella cosiddetta chiesa doppia dedicata alla Vergine (chiamata anche basilica del Concilio, per essere stata sede del Concilio del 431).
Lastra di rivestimento del nartèce, a Nord della porta centrale.
Prima metà del VI secolo (circa il periodo 531 – 537).
R. HEBERDEY, *op. cit.*, coll. 78–80 (*Beiblatt*); H. GRÉGOIRE, *Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris 1922, n. 108.

(1) Si notino le varianti di ι per ει (ἀτρεκίης), di ε per αι (γερέρων).
(2) V. sopra, p. 350 e nota 1.

+ τοῖς κατὰ τὴν Ἐφεσίων πιστοῖς + Ὑπάτιος
ὁ ἐλάχιστος ἐν Κυρίῳ χαίρειν. πᾶσαν
ὑπὲρ ἡμῶν ἐκουσίως ὑπομείνας ἀτρέπτως
κένωσιν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐτα-
πείνωσεν ἑ[α]υτὸν, [ὥ]ς φησιν ὁ θεῖος ἀπόσ-
τολος, ἄχρι θανάτου, [θ]ανάτου δὲ σταυροῦ.
καὶ μετὰ τὸν ζωοποιὸν αὐτοῦ σταυρὸν καὶ
θάνατον, ὡς ἡ τῶν εὐαγγελίων ὑφηγεῖ-
ται παράδοσις, ὑπὲρ ἀφάτου φιλανθρω-
πείας γυμνὸς καὶ ἄταφος ἀποριπτεῖται,
καὶ πρὸς τοῦ Ἰωσὴφ κηδε[ύ]εται, καὶ ἐν τῷ μνη-
μείῳ τῷ ἐκείνου τίθεται, μέχρι τούτου κατὰ
πάντα ἡμῖν τοῖς ταπεινοῖς ὁμοιωθεὶς χωρὶς
ἁμαρτίας. εἴ τις οὖν ἐπιμελήσει[ε] τὴν ὁσίαν
ταύτην θεραπείαν τε καὶ τιμὴν ἐπὶ τοῖς
προαναπαυσαμένοις ἡμῶν ἀδελφοῖς, γι-
νωσκέτω ταῦτα περὶ τὸν Κύριον ποιῶν. καὶ
γὰρ καὶ ἡ ἁγιωτάτη ἡμῶν ἐκκλησία τῆς πα-
ναγίας, ἐνδόξου, θεοτόκου καὶ ἀειπαρ-
θένου + Μαρίας καὶ τῆς τιμίας αὐτῶν ἐκφορᾶς
προενόησεν, καὶ τοὺς εἰς τοῦτο διακονου-
μένους εὐαγεῖς δεκανοὺς καὶ τὰς εὐλα-
βεστάτας κανονικὰς παραμυθείαν ἔχειν
ἐκ τῶν ἑαυτῆς διετύπωσεν πραγμάτων,
ὡς μηδενὶ περιλιφθῆναι φιλαργυρίας Ἰου-
δαϊκῆς πρόφασιν. καὶ εἴ τις ἀπὸ τοῦ νῦν
ὑπὲρ ἐκκομιδῆς τι λάβοι παρά τινος
ἢ δῷ τινι τῶν ἐκκομιζόντων
ἢ περιφρονήσοι τῆς αὐτῶν τιμίας ἐκκο-
μιδῆς ἢ τοιοῦτό τι γεγονὸς μαθὼν μὴ
προσαγγείλῃ, πρῶτον μὲν ἴστω τὴν τοιαύ-
την ἀσέβειαν εἰς αὐτὸ τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα
τολμήσας· ἔπειτα καὶ ἡμῶν καὶ πασῶν
τῶν ἁγιωτάτων ἡμῶν ἐκκλησιῶν
ἀλλότριος ἔσται.

« + Ai fedeli della (chiesa) di Efeso + Hypatios il minimo, salute nel Signore. Gesù Cristo, il Dio nostro, avendo sofferto volontariamente (e) intrepida-

mente per noi ogni annientamento, si umiliò, come dice il divino apostolo, fino alla morte, anzi alla morte di croce. E dopo la sua vivificante crocifissione e morte, come narra la tradizione dei Vangeli, per ineffabile amore verso gli uomini, ignudo e senza tomba viene gettato via e grazie a Giuseppe viene sepolto e posto nel monumento sepolcrale di lui, fino qui reso simile in ogni cosa a noi miseri, fuor che nel peccato. Se dunque alcuno pratichi questa santa e onorevole cura verso i fratelli che si sono addormentati prima (di noi), sappia che fa ciò per il Signore. Infatti anche la nostra santissima chiesa della tutta santa, gloriosa madre di Dio e sempre vergine + Maria si preoccupò dell'onorevole loro trasporto e stabilì che gli addetti a ciò, ossia i virtuosi decani e le piissime canonichesse, ricevessero dalle sue sostanze una piccola retribuzione, affinché a nessuno venisse lasciato un pretesto di giudaica ingordigia. E se alcuno da ora in poi accetti da altri qualche cosa per il trasporto o la dia ad altri di quelli che lo eseguono, o non tenga nel dovuto conto l'onorevole trasporto (dei defunti) o, avendo appreso che qualche cosa di simile è avvenuta, non la denunci, sappia anzitutto ch'egli ha osato commettere tale empietà sul corpo stesso del Signore. Poi sarà (considerato) estraneo rispetto e a noi e a tutte le nostre santissime chiese ». (1)

Questa epigrafe, giunta integra fino a noi, ci ha conservato una pastorale di Hypatios, che altre fonti ricordano come vescovo di Efeso nella prima metà del VI secolo. Di lui si sa, fra l'altro, che nel 533 si recò per mandato imperiale a Roma, onde ottenere dal papa Giovanni II la condanna degli Acemèti (Ἀκοίμητοι), cioè di quegli asceti votati alla « insonne » continuità dell'ufficio divino che avevano già procurato molti fastidi alla corte di Costantinopoli. (2)

Argomento dell'epistola qui riprodotta è la sepoltura dei fedeli defunti. Il vescovo desidera ch'essa sia ordinata e decorosa e che vengano evitati in proposito atti di « giudaica ingordigia ». Risulta dall'epigrafe che, appunto per evitare questi abusi, la chiesa metropolitana di Efeso, intitolata alla Vergine Maria, provvedeva a retribuire con una piccola regalìa (l. 23: παραμυθεία) gli addetti al pio ufficio, cioè i decani e le canonichesse (ll. 22 s.: δεκανοί e κανονικαί). Già noti gli uni e le altre dal *Codice Giustinianeo*, essi costituivano una corporazione religiosa. (3) I primi erano uomini di santi costumi, le seconde erano vergini particolarmente devote alla Chiesa. (4)

L'epistola, diretta ai fedeli di Efeso, comincia col ricordo edificante della morte salvifica di Gesù e della sepoltura del suo corpo per opera

(1) I casi di varianti ortografiche ει per ι e viceversa sono pochissimi (ll. 9 s., φιλανθρωπείας; 23, παραμυθείαν; 25, περιλιφθῆναι). Si noti anche, alla l. 10, il *rho* non geminato in ἀποριπτεῖται.

(2) Per gli Acemèti, cfr. E. MARIN, in *Dict. de Théol. Cathol.*, s.v. *Acémètes* (a. 1910).

(3) *Nov. Iust.*, 59, 3 s.

(4) Per le canonichesse, cfr. H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s.v. *Chanoinesses*, coll. 248–256 (a. 1914).

di Giuseppe d'Arimatea. Chi trascura i doveri imposti dal vescovo si rende colpevole come se peccasse sul corpo del Signore, e ha per di più da temere i rigori della scomunica dal consorzio del vescovo stesso e di tutti i fedeli che da lui dipendono.

Lo stile è, come si conviene ad un vescovo, nobile ed elevato, e il testo si adorna di reminiscenze bibliche. Si notino, in particolare, alle ll. 4–6 e alle ll. 13 s., i richiami alle parole di Paolo, che il nostro vescovo definisce « divino apostolo » (ll. 5 s.: θεῖος ἀπόστολος). Nel primo passo si esprime infatti, quasi con le stesse parole, il pensiero paolino di Cristo che annulla se stesso fino alla umiliante morte di croce; nel secondo, si mette in evidenza la volontà dimostrata dal Redentore di farsi uguale ai suoi fedeli fuor che nel peccato. (1)

10. *Preghiera per i passanti, a Priene.*

Priene, presso un antico mulino, davanti a cui passava una via.
Epigrafe di tarda età (V o VI secolo), incisa, o — meglio — graffita, sopra una parete. Si notino i pochi esempi di nessi.
Th. Wiegand – H. Schrader, *Priene*, ecc., Berlin 1904, p. 491; *I. Priene*, n. 216. *Fig. 115*.

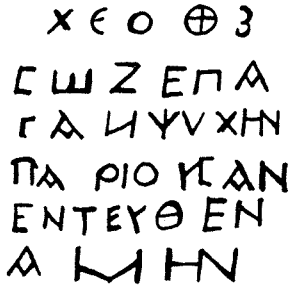


Fig. 115 (da *Priene*, ecc., p. 491)

Χ(ριστ)ὲ ὁ Θ(εός),
σῶζε πᾶ-
σαν ψυχὴν
παριοῦσαν
ἐντεῦθεν.
ἀμήν.

« Cristo Dio, salva ogni creatura che passa di qui. Amen ».

La piccola e commovente preghiera non ha bisogno di commento. Il termine ψυχή, significante propriamente « anima », viene anche usato, come si sa, nel senso di « essere vivente », di « creatura (ragionevole) ». (2)

(1) Paulus, *Philipp.*, 2, 7; Id., *Hebr.*, 4, 15.
(2) V. sopra, p. 246, nota 2; p. 276.

11. *Base coi simboli cristologici dei quattro Evangelisti, a Bageis nella Lidia.*

Nel territorio dell'antica Bageis, sulla riva destra dell'alto Ermo, fra le rovine che si trovano presso Kara Kuju.

Cippo di marmo bianco ornato in alto e in basso da una cornice. Sui quattro lati è disegnata a forte contorno una Croce poggiante su di una base a semicerchio, probabile allusione al Calvario. Nell'interno di ognuna delle quattro Croci corrono, rispettivamente, quattro epigrafi (*a*, *b*, *c*, *d*).

A giudicare dalla forma delle Croci e dai caratteri delle lettere, V secolo.

J. KEIL – A. VON PREMERSTEIN, in *Denkschr. Akad. Wien*, 54 (1911), pp. 126 s., n. 233, figg. 78–79.

Figg. 116 a–b *b*

FIG. 116 *a*

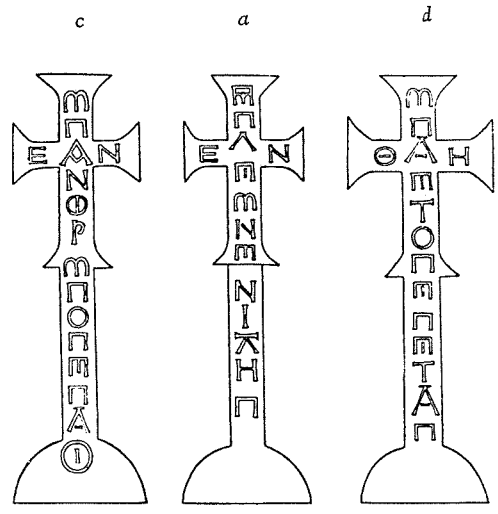


FIG. 116 *b* (da *Denkschr. Akad. Wien*, 54, 1911, p. 127, fig. 78)

a) ὡς λέων ἐνίκησεν.
b) ὡς μόσχος ἐτύθη.
c) ὡς ἄνθρωπος ἔπαθεν.
d) ὡς ἀετὸς ἐπετάσθη.

« Come leone, vinse. Come vitello, fu sacrificato. Come uomo, soffrì. Come aquila, si dilatò ». (1)

(1) Seguo, per la lettura delle quattro iscrizioni, l'ordine tradizionale. Si noti che sul cippo il leone è ricordato nella faccia opposta a quella del vitello, mentre l'aquila figura nella faccia opposta a quella dell'uomo. L'ordine tradizionale s'intona pertanto anch'esso all'andamento di un segno di Croce (v. sotto).

Questa singolare epigrafe cristiana rinvenuta nel cuore della Lidia sembra avere appartenuto a un antico monastero fiorito nel territorio della cittadina di Bageis (o Bagis). Dal medesimo luogo in cui l'epigrafe fu trovata provengono infatti numerosi pezzi architettonici di edifici paleocristiani. Ne proviene verosimilmente anche un'altra più recente epigrafe. (1)

Per quanto riguarda la grafia del nostro testo, si notino alcune lettere girate di novanta gradi, o addirittura capovolte. Si osservi altresì come ciascuna delle quattro brevi frasi corra dapprima all'interno dell'asta, poi dentro i due bracci della Croce, in modo da determinare un andamento cruciforme. La disposizione cruciforme si ritrova in un testo cristiano dell'isola di Karpathos che ho già commentato e in altri testi della Siria e dell'Egitto che commenterò in séguito. (2)

Nelle quattro iscrizioni è facile riconoscere un diretto richiamo a quel passo dell'*Apocalisse* che, ispirandosi a sua volta al profeta Ezechiele, descrive la grandiosa visione dell'Agnello circondato dalle quattro mistiche figure: leone, vitello, uomo, aquila. (3) Quel passo si è imposto innumerevoli volte all'attenzione degli esegeti. Uno dei commenti più antichi, se non il più antico, è quello che ancora nel II secolo ne scrisse Ireneo. (4) Riferendosi ai quattro punti cardinali che rappresentano l'universo, Ireneo interpreta le quattro figure come simboli del Signore dell'universo stesso e, insieme, come immagini delle prerogative di Cristo. Il leone ne esprime la regalità e la potenza; il vitello la dignità di sacrificatore e di sacerdote; l'uomo allude alla Incarnazione di Cristo, « Figlio dell'uomo »; l'aquila adombra lo spirito cristiano che aleggia sulla Chiesa. Ma in tutti questi che sono attributi del Redentore Ireneo ravvisa anche i simboli dei quattro Evangelisti che, ispirati dallo Spirito Santo, rivelarono e codificarono la redenzione dell'umanità. Giovanni si adombra per lui nel leone, Luca nel vitello, Matteo nell'uomo, Marco nell'aquila.

Si noti che dopo Ireneo, mentre il vitello e l'uomo restarono costantemente attribuiti a Luca e a Matteo, il leone e l'aquila vennero a volte scambiati fra Giovanni e Marco. Non sarà poi inutile ricordare che i quattro simboli cominciarono, a un certo punto, a trovare espressione anche nei monumenti figurati e che il primo esempio di questo genere è, per quanto si sa, il musaico romano di Santa Pudenziana databile alla fine del IV secolo, musaico in cui i quattro simboli provvisti di ali sono rappresentati come sospesi sulla testa di Cristo in trono. (5)

(1) J. Keil – A. von Premerstein, *op. cit.*, pp. 127 s., n. 234.
(2) V. sopra, pp. 370 s.; sotto, pp. 439 s., 456 s.
(3) *Apoc.*, 4, 6 s. Cfr. Ezechiel, 1, 5, 10.
(4) Irenaeus, *Adv. haer.*, 3, 11, 8.
(5) Cfr. C. M. Kaufmann, *Handbuch der christl. Archäologie*, ecc., 3ª ed., Paderborn 1922, p. 392.

Nella nostra epigrafe l'essere le quattro frasi incise all'interno delle quattro Croci dimostra con immediatezza il riferimento a Cristo, il quale è, ovviamente, soggetto dei quattro verbi. Non si può peraltro negare un'implicita, contemporanea allusione ai quattro Evangelisti, quale la constatiamo nel passo di Ireneo. Ed è tanto più ragionevole ammetterla in quanto Ireneo fu, come si sa, oriundo dell'Asia Minore.

12. *L'epitafio di Eugraphios ad Amisos nel Ponto.*

Amisos (Ponto); ora a Bruxelles, nel Museo del Cinquantenario.
Lapide sepolcrale marmorea quasi del tutto integra.
A giudicare dai caratteri epigrafici, V o VI secolo.
F. CUMONT, *Musées royaux du Cinquanténaire. Catalogue des sculptures et inscriptions antiques*, Bruxelles 1913, pp. 165 s., n. 140 (con bibliografia precedente). Cfr. H. DELEHAYE, in *Analecta Bollandiana*, 30 (1911), p. 335; L. JALABERT – R. MOUTERDE, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, col. 655, fig. 5870 (a. 1926).
Fig. 117.

+ σοί, μάκαρ Πρόδρομε,
ἀνέθησεν ἑαυτὸν
Εὐγράφιος ἀποφυγὴν πάν-
των ὀδυνηρῶν τὸν πρός (σ)ε
τάφον εὑράμενος ΤΕΤΑΙ

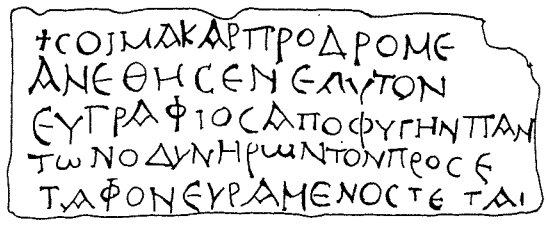


FIG. 117 (da *Dict. d'arch. chrét.* cit., col. 655, fig. 5870)

« A te, o beato Precursore, dedicò se stesso Eugraphios, avendo trovato come scampo a tutti i dolori la tomba presso di te ... ». (1)

Un tale Eugraphios dedica se stesso a san Giovanni Battista, dopo essersi assicurato la tomba presso di lui: naturalmente non presso le sue spoglie, ma presso una chiesa intitolata al suo nome e forse arricchita da qualche sua « reliquia ». Anche nella regione pontica, dunque, vigeva presso i Cristiani l'ambizione di avere la propria tomba *ad sanctos*. (2)

(1) Alla fine dell'epigrafe si suole correggere τετάρ(τῃ) (=« quarta »), sottintendendo ἡμέρᾳ o Ἰνδικτιῶνι: nel primo caso, il giorno sarebbe quello della deposizione e dovrebbe essere inteso come mercoledì; per l'Indizione poi si veda quanto ne dirò (v. sotto, pp. 415 s.). Se non che, non si può nemmeno escludere la ipotesi del Cumont, che cioè l'epigrafe abbia avuto la sua continuazione in una lapide posta al di sotto.

(2) Cfr. H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s.v. *Ad sanctos* (a. 1907).

13–14. *Le due iscrizioni del cristiano imperatore Anastasio I, ad Euchàita nel Ponto.*

13. Euchàita (Ponto), a Ovest di Amaseia.

Grande blocco di pietra locale, con un'epigrafe dentro una *tabula ansata* a rilievo. Nelle due anse sono incluse due Croci monogrammatiche (☩). L'ultima riga dell'epigrafe è completata dall'immagine di un vaso donde escono, di qua e di là, due tralci d'edera.

Fra il 515 e il 518.

C. Mango – J. Ševčenko, in *Byz. Zeitschr.*, 65 (1972), pp. 379–382, tavv. 5–6.

Fig. 118.

Fig. 118

☩ ὁ ψήφῳ Θ(εο)ῦ τῶν ὅλων κρατῶν Ἀναστάσιος εὐσεβὴς αὐτοκρά-
τωρ τόνδε τὸν ἱερὸν χῶρον πολίζι, καὶ τὸ κάλλιον ἐνπνευσ-
θεὶς παρὰ τοῦ μάρτυρος, ἐγίρει τῷ πολίσματει τεῖχος,
ἄσυλον μὲν ἐπὶ πᾶσιν ἦν πρῶτος αὐτὸς εἵδρυσεν
ἀρχιερατικὴν καθέδραν τηρῶν, ἄξιον δὲ δῶρον Θ(ε)ῷ προσ-
ενέγκας καὶ μάρτυρας τῆς εὐσεβίας τοὺς εὖ παθόν-
τας πτωχούς. τοῦτον φυλάττοι Τριὰς ὁμοούσιος ἐν
τοῖς σκήπτροις νικητὴν ἀναδικνύσα ☩

« ☩ Il pio imperatore Anastasio, che governa il mondo per decreto di Dio, a questo sacro luogo procura una città; e, ispirato felicemente dal martire, erige per la città un muro onde mantenere inviolata sotto ogni riguardo la cattedra vesco-

vile che egli per primo stabilì, avendo offerto a Dio un dono degno e — testimoni della (sua) pietà — i poveri (da lui) beneficati. La Trinità consustanziale lo custodisca, rendendolo vittorioso nel (suo) regno ✝ ».

14. Euchàita, poi ad Amaseia, nella facciata di una moschea (Yürgüç Paša Camii).
Pietra molto consunta, che un tempo presentava come la precedente una *tabula ansata* contenente l'epigrafe.
Medesima età della precedente.
H. GRÉGOIRE, in J. G. C. ANDERSON – F. CUMONT – H. GRÉGOIRE, *Studia Pontica*, III 1 (*Inscriptions grecques et latines*), Brüssel 1910, n. 101; C. MANGO – J. ŠEVČENKO, *op. cit.*, pp. 382–384, tav. 7 (che giustamente rivendicarono quest'epigrafe ad Euchàita).

✝ ὁ τοῦ Χ(ριστο)ῦ ἀθλητὴς καὶ τῶν ἐπουρανίων πολί-
της Θεόδωρος ὁ τοῦδε τοῦ πολίσματος ἔφορος
Ἀναστάσιον πίθει τὸν εὐσεβῆ τροπεοῦχον
εἱδρῦσε θρόνον ἱερῶν μυστηρίων ἐπώνυμον.
οὗπερ λαχὼν Μάμας ὁ καθαρότατος μύστης
κινεῖ μὲν ἀεὶ τοῖς θεοτεύκτοις ἄσμασιν τὴν
γλώτταν, πληρῶν τῆς πνευματικῆς χορίας τόν-
δε τὸν τόπον, ἕλκι δὲ φιλοφροσύνην ὡς ἑαυτὸν ἁπάντ(ων) ✝

« ✝ L'atleta di Cristo e cittadino dei celesti, Theodoros, il guardiano di questa città, persuade il pio trionfatore Anastasio a fondare una sede eponima dei sacri misteri. Mamas, il purissimo sacerdote, avendola ottenuta, muove costantemente la lingua nei canti divini, occupando questo luogo della spirituale adunanza e attrae a sé la benevolenza di tutti ✝ ». (1)

Queste due iscrizioni pontiche sono del VI secolo, e possono essere datate ad un breve periodo di esso: fra il 515 (invasione dei Sabiri) e il 518 (morte dell'imperatore Anastasio I). Correvano allora tempi calamitosi. Nel 515 le orde barbariche dei Sabiri (tribù degli Unni), provenienti dalla regione del Mar Caspio, avevano invaso una larga zona dell'Asia Minore, nella quale era compreso anche il Ponto. In quella occasione il popoloso centro di Euchàita era stato sfiorato dal flagello. Alla triste esperienza dell'invasione si deve probabilmente se l'imperatore, scosso dagli avvenimenti

(1) Anche in queste due epigrafi ricorrono le abituali varianti ortografiche: ι per ει (πολίζι [**13**, l. 2], ἐγίρει [**13**, l. 3], εὐσεβίας [**13**, l. 6], ἀναδικνύσα [**13**, l. 8], πίθει [**14**, l. 3], ἕλκι [**14**, l. 8]), ει per ι (πολίσματει [**13**, l. 3], εἵδρυσεν [**13**, l. 4], εἱδρῦσε [**14**, l. 4]), ε per αι (τροπεοῦχον [**14**, l. 3], εἱδρῦσε [**14**, l. 4])

e temendo nuovi assalti, si dette ad occuparsi con maggiore zelo di quella parte del suo regno e a stabilirvi opere di difesa.

Dalla prima epigrafe risulta che il sovrano elevò Euchàita al rango di « città » (l. 2: πολίζι = πολίζει) e perciò alla dignità di sede vescovile, [1] e che, ispirato dal martire locale, la difese con opere di fortificazione. La seconda epigrafe, a sua volta, informa che patrono della città era il martire Theodoros, e per di più tramanda il nome di colui che per primo esercitò ad Euchàita l'ufficio di vescovo: Mamas. Il linguaggio delle due iscrizioni è molto intonato all'uso e alla mentalità dei tempi. Di gusto prettamente bizantino è poi — nella seconda epigrafe — la velata allusione ad Euchàita, quale « eponima dei sacri misteri » (l. 4). Il nome greco Εὐχάϊτα ha infatti il medesimo inizio di εὐχή (= « preghiera »).

CRETA.

La grande isola del Mediterraneo orientale ebbe l'onore, come si sa, di un soggiorno dell'apostolo Paolo, durante il viaggio che, prigioniero, egli fece da Antiochia a Roma, e si avvantaggiò poi della predicazione di Tito, cui sono dirette le note epistole paoline. Ma nelle epigrafi a noi finora note il Cristianesimo si rivela non prima del IV secolo.

Dò qui tre testi, tutti e tre della Creta centrale: **1**) l'epitafio del subdiacono Epiktetianòs, epigrafe ricca di sigle cristiane, fra cui la Croce monogrammatica fra le lettere apocalittiche *alpha* e *omega*, e con l'attestazione della divinità di Cristo (IV o V secolo); **2**) l'epitafio metrico di Magnos, denso di elementi teologici (divinità di Cristo, sua Incarnazione, trasfigurazione in Cristo dell'uomo da lui redento) (probabilmente ancora del IV secolo); **3**) l'epitafio di Theodoros, che nella sua comunità ha rivestito l'ufficio di cantore (ψάλτης) ed ora attende il compimento delle promesse di Cristo, cioè la resurrezione finale (VI secolo).

1. *L'epitafio del subdiacono Epiktetianòs.*

Località ignota nella regione del monte Ida; ora a Rhèthymnon, nel Museo Archeologico.

Piccola lastra di marmo bianco, mutila in basso. Nell'epigrafe ricorre più volte l'uso della legatura.

(1) Sede vescovile autonoma rimase Euchàita fino alla metà circa del VII secolo (cfr. C. Mango – J. Ševčenko, *op. cit.*, p. 382).

IV o V secolo.

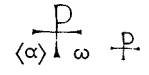
I. Creticae, II, XXIV 6; A. C. BANDY, *The Greek Christian Inscriptions of Crete*, Athens 1970 (= Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ τῆς Ἑλλάδος, X 1), n. 76.

Fig. 119.

FIG. 119

☩ μνήμης ἄξι- ☩
ον ὄνομα,
ἐνθάδε κῖτε Ἐπικτη-
τιανὸς ὑποδιάκων,
πράξεων ἀγαθῶν
Χρ(ι)στὸν καὶ σωτῆ-

ρα Θεὸν ὁμολογῶν·
ἐνθάδε κῖτε.



« Uomo degno di ricordo, qui giace Epiktetianòs subdiacono, con opere buone avendo confessato Cristo (e) Dio Salvatore; qui giace ». (1)

È questo l'epitafio di un uomo pio, Epiktetianòs, che occupava nella gerarchia ecclesiastica l'ufficio — non molto elevato — di subdiacono. L'uso generico di ὄνομα come « uomo », « persona » è noto da altre fonti dell'età imperiale, e anche dal *Nuovo Testamento*. (2) Si osservi altresì la forma ὑποδιάκων, attestata da altre epigrafi, anche di Creta, per ὑποδιάκονος, (3) e l'uso — non raro nella tarda grecità — del genitivo invece del dativo in πράξεων ἀγαθῶν. Nonostante la posizione un po' ambigua del καὶ (l. 6), il Dio salvatore non può essere che Cristo.

Il testo è arricchito da una certa abbondanza di simboli: quattro Croci monogrammatiche col *rho* munito di appendice; (4) due vistose foglie d'edera che si diramano da un arboscello; un uccello che potrebbe essere un pavone o anche una fenice e che, comunque, sembra alludere all'eternità. Le tre Croci monogrammatiche di minori dimensioni esprimono evidentemente un concetto trinitario. La Croce più vistosa, poi, incisa a doppio tratto al di sotto dell'epigrafe tra l'arboscello e la foglia di destra, sembra invece alludere al Redentore. Essa è fiancheggiata da due lettere, che si aspetterebbe fossero le lettere apocalittiche A e ω, ma che in realtà sono Y e ω. La lettera Y ha il suo significato mistico di ' salute ' (ὑγίεια). (5) Qui però sembra più probabile trattarsi di un errore per A.

2. *L'epitafio metrico di Magnos.*

Località ignota della Creta centrale; oggi nel medesimo Museo di Rhèthymnon. Lastra rettangolare di marmo bianco, integra da tutte le parti.
Probabilmente IV secolo.
I. Creticae, II, XXIV 13; A. C. BANDY, *op. cit.*, n. 80.
Fig. 120.

(1) Sono ovvi, in quest'età, i nessi e le varianti ortografiche ι per ει ed ε per αι (in κῖτε: ll. 3, 8). Alla l. 6, la terza lettera è, per errore, un *rho*.
(2) *Actus*, 1, 15; 18, 15; *Apoc.*, 3, 4.
(3) Per Creta, cfr. A. C. BANDY, *op. cit.*, n. 92.
(4) Per la Croce monogrammatica, v. sotto, pp. 551 s. Per l'aggiunta dell'appendice, vedi M. A. FRANTZ, in *Amer. Journ. Arch.*, 33 (1929), pp. 10–26, tav. 3.
(5) V. sotto, p. 549.

Distribuisco l'epigrafe secondo i nove esametri ch'essa contiene.

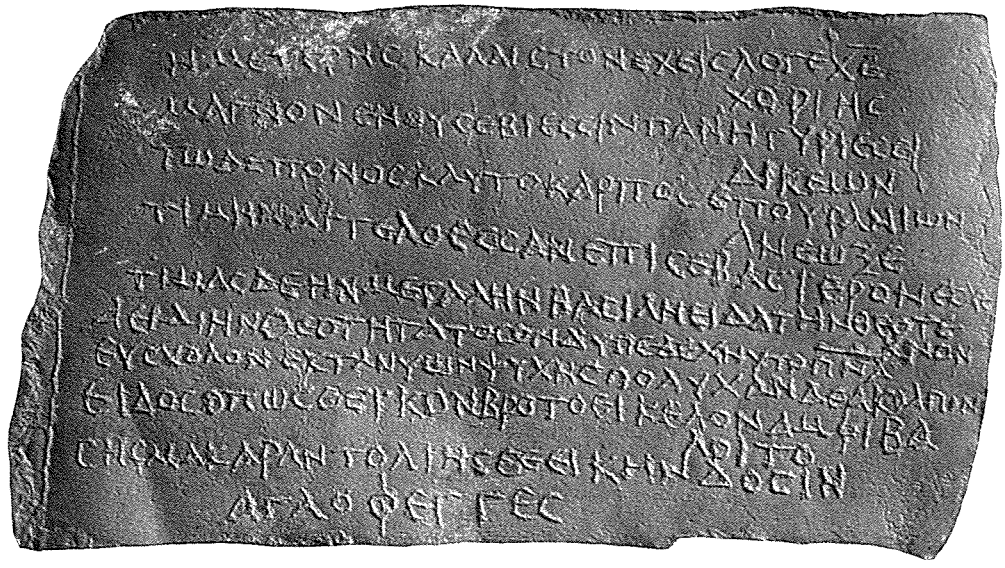


FIG. 120

ἡμετέρης κάλλιστον ἔχεις, Λόγε Χ(ριστ)έ, | χορίης |
Μάγνον ἐν εὐσεβίεσσιν πανηγυρίεσσι | δικέων. |
τῷδε πόνος κλυτόκαρπος ἐπουρανίων | ἀνέωξε |
τιμὴν ἀγγελόεσσαν, ἐπὶ σέβας ἱερὸν ἔσχε |
τίμα{ς} δὲ ⟨σ⟩ὴν μεγάλην βασιληείδα, τὴν θεότε|κνον |
ἀειδίην θεότητα. τὸ σὸν δ' ὑπεδέχνυτο πν(εῦμ)α |
εὔσχολον ἐκτανύων ψυχῆς πολυχανδέα κόλπον, |
εἶδος ὅπως θεϊκὸν βροτοείκελον ἀμφιβά|λοιτο |
σῆς, μάκαρ, ἀντολίης θεεικὴν δόσιν | ἀγλ⟨α⟩οφεγγές.

« Della nostra schiera, o Cristo Verbo, tu hai (ora) il migliore, Magnos, nelle pie accolte dei giusti. A lui una fatica ricca d'insigni frutti schiuse l'onore angelico dei celesti. Egli infatti ebbe reverenza delle cose sacre ed onorava la tua grande maestà, l'eterna divinità generata da Dio. Il tuo Spirito poi (egli) accoglieva dilatando in serenità l'amplissimo seno dell'anima, aspirando a rivestire uno splendido aspetto divino ed umano, dono divino, o beato, della tua Incarnazione ». (1)

(1) Anche in questa epigrafe ricorrono le solite varianti ortografiche di ε per αι (v. 2, δικέων), di ι per ει (v. 4, ἐπὶ), di ει per ι (v. 5, βασιληείδα). Al v. 2, il *ny* di εὐσεβίεσσιν è di troppo per il metro. All'inizio del v. 5, la pietra dà τιμασδεην, che non offre alcun senso. Credo di avere ora risolto quella che per me (in *I. Creticae*) e per altri (compreso, ultimamente, il Bandy) era una *crux*, proponendo la nuova lettura τίμα (cioè ἐτίμα, con la normale aferesi richiesta dal metro) δὲ σὴν. In sostanza, ci sarebbe qui soltanto uno spostamento del *sigma*, non impossibile in un'epigrafe come questa.

Si tratta di un epitafio metrico consistente in nove esametri dattilici: un testo esteriormente non troppo curato, anzi decisamente povero, ma in compenso ricco di contenuto cristiano. Come dimostra al v. 1 il termine χορίης, esso fu apprestato nell'àmbito di una comunità religiosa. Il defunto, di nome Magnos (calco greco del latino *Magnus*), uomo, come sembra, di animo eletto, ebbe probabilmente un ufficio notevole in quella comunità; e un altro uomo di Dio redasse l'epigramma, cercando di versarvi il meglio della sua sapienza teologica.

Il discorso è rivolto a Cristo stesso. L'autore, dopo aver parlato del defunto ormai accolto in Cielo, (1) tocca il mistero della divinità di Cristo, mistero che nel 325 era stato il grande tema del Concilio ecumenico di Nicea. L'aggettivo θεότεκνος ha per l'appunto, come giustamente osserva il Bandy, il valore di « generato da Dio ». Il discorso torna poi al defunto che ha largamente accolto nell'anima sua lo spirito di Cristo. E qui si presenta il concetto, chiaramente espresso da Paolo, secondo cui l'uomo si riveste di Cristo fino a trasfigurarsi in lui. (2) Proprio questo aveva fatto il defunto Magnos, onde acquistare un luminoso aspetto divino ed umano, in conformità con le due nature del Redentore. Il poeta dell'epigramma vuole infine mettere in rilievo che la trasfigurazione dell'uomo in Cristo è stata possibile grazie alla nascita di Cristo stesso come uomo. Il termine ἀντολίη (= ἀνατολή) sembra infatti indicare non già la Resurrezione, come alcuni hanno pensato, ma proprio l'Incarnazione. (3) Che poi Cristo possa essere chiamato μάκαρ (= « beato ») è confermato da altri testi. (4)

3. *L'epitafio di Theodoros.*

Pànormon, nella locale basilica paleocristiana dell'antica Panormos.

Stele di pietra, rotta in due parti combacianti, con epigrafe racchiusa in un rettangolo delimitato da linee incise.

V o VI secolo (più precisamente, o 456 o 501 o 546 o 591: v. sotto).

N. Platon, in *Πρακτικὰ ἀρχ. Ἑταιρ.*, 1948, pp. 126 s., fig. 9 *a*; A. C. Bandy, *op. cit.*, n. 71 (dove si cita la precedente bibliografia).

(1) Lo ἐπουρανίων del v. 3 si lega, a mio giudizio, meglio con τιμὴν ἀγγελόεσσαν del verso successivo che non con πόνος κλυτόκαρπος (così, invece, il Bandy).

(2) Paulus, *Rom.*, 13, 14; *Gal.*, 3, 27.

(3) Cfr. Lucas, 1, 78, dove l'Incarnazione è detta ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, con allusione a Cristo-Sole. Per questo concetto, v. sotto, pp. 478 s., 497.

(4) Nell'epigrafe di Lione che commenterò in séguito (v. sotto, pp. 494–498) a Cristo viene applicato l'epiteto, anche più significativo, di παγμακάριστος.

+ ἐνθάδε κῖται
Θεόδωρος ψάλ-
της περιμένων
τὰς ἀψευδεῖς
τοῦ Χ(ριστο)ῦ ἐπαγγελί-
ας. ἀνεπαύσατο
δὲ μηνὶ Δεκεμ-
βρίῳ κγ', ἡμέρᾳ
Κυριακῇ, Ἰνδ(ικτιῶνος) ι' +

« + Qui giace Theodoros cantore, attendendo le veraci promesse del Cristo. Si addormentò il 23 del mese di dicembre, nel giorno di domenica, della Indizione 10ª + ». (1)

Il defunto Theodoros aveva esercitato l'ufficio di cantore (ψάλτης). Tale mansione, di grande importanza nella Chiesa dei primi secoli, è ricordata in Creta da questa sola epigrafe, ma fuori di Creta ricorre più volte. (2) Il nostro cantore attende nella tomba le promesse di Cristo, cioè la resurrezione e la vita eterna. La medesima allusione alle promesse di Cristo ricorre in un'altra epigrafe cretese della medesima zona. (3)

La datazione viene espressa con voluta cura: giorno del mese, giorno della settimana, Indizione. Per quanto riguarda quest'ultima, ritengo utile dirne qui, una volta tanto, le cose essenziali.

La Indizione (Ἰνδικτιών, evidente calco greco della parola latina *Indictio*), era un atto amministrativo con cui dalla fine del III secolo in poi per tutta l'età bizantina si rivedevano periodicamente le vecchie imposizioni dei tributi e si stabilivano le nuove. Il nome *Indictio*, o grecamente Ἰνδικτιών, venne poi a designare il periodo stesso della revisione. La prima Indizione cominciò sotto Diocleziano, il 17 settembre 298, ed ebbe la durata di 5 anni; ma poi, a partire dal settembre 312, il periodo indizionale si allungò a 15 anni. In questa seconda fase il primo giorno del ciclo sembra essere stato il 23 settembre, molto probabilmente perché il 23 settembre era il *dies natalis* di Augusto. Successivamente però (a quanto sembra, nel V secolo), avendo quel celebre *dies natalis* perduto il suo valore civile e religioso, l'inizio dell'Indizione fu anticipato, anche per comodità, al 1º settembre. Il ciclo di 15 anni è appunto il tipo d'Indizione chiamato bizantino

(1) Alla l. 1, κῖται vale, ovviamente, κεῖται.
(2) Per un altro cantore, ricordato in un'epigrafe cristiana dell'Asia Minore, v. sopra, pp. 389 s.
(3) A. C. Bandy, *op. cit.*, n. 75.

o costantiniano o costantinopolitano, e a questo fanno riferimento le nostre iscrizioni cretesi. Sia in Creta sia altrove il ricordo dell'Indizione non è di per se stesso un indice assoluto di cronologia, perché la cifra espressa dopo il termine (intero o abbreviato) 'Ινδικτιών significa l'anno all'interno del periodo, e non — ciò che sarebbe stato assai utile — il numero d'ordine dei periodi indizionali a cominciare dal primo. Quando però coesistono nel testo altri elementi di cronologia, il ricordo dell'Indizione può servire da conferma e a volte — nei casi fortunati — può determinare addirittura l'anno preciso. (1)

Nell'epigrafe che sto commentando, al ricordo dell'Indizione si aggiungono quelli del giorno del mese e della settimana. Ciò permette di stabilire, per esclusione, le seguenti date: 456, 501, 546, 591. Altri casi in cui la decima Indizione si accordi con un 23 dicembre che cada in giorno di domenica non esistono prima del 456, e dopo il 591 il primo che s'incontra è quello dell'876. (2) Bisogna dunque restare nel periodo 456–591: ciò che, in sostanza, si accorda coi caratteri epigrafici.

CIPRO.

Nell'isola di Cipro, gli scavi — specialmente quelli eseguiti negli ultimi anni — hanno rimesso in luce cospicui resti di edifici paleocristiani ornati di pavimenti a musaico policromo, talvolta arricchiti di epigrafi. Le epigrafi musive finora note appartengono alla basilica di Soloi sulla costa settentrionale (fine del IV secolo); a quella intitolata a San Spiridione nell'interno verso Est (fine del IV secolo); a un complesso di edifici (fra cui uno termale) eseguito per iniziativa di un munifico cittadino di nome Eustolios a Kurion sulla costa meridionale (fine del IV – inizio del V secolo); alla basilica eretta nella località di Ktima presso Nea Paphos, vicino alla costa occidentale (fine del V – inizio del VI secolo). (3)

Riporto qui quattro epigrafi pavimentali: **1**) una della basilica di Soloi; **2–3**) due del complesso edilizio di Eustolios a Kurion; **4**) una della basilica

(1) Circa l'Indizione, rimando a V. Grumel, *La Chronologie*, Paris 1958. Cfr. anche A. C. Bandy, *op. cit.*, pp. 17 s.

(2) Per il calcolo, cfr. A. Cappelli, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, 2ª edizione, Milano 1930.

(3) Epigrafi musive (ma non ancora edite) sono state scoperte anche nella basilica di Hagìa Triàs ad Yalusa, a Est di Nicosia (V secolo). Gli scavi sono stati eseguiti dal 1964 in poi.

di Ktima presso Nea Paphos. Dalla prima e dalla quarta risulta che anche a Cipro vigeva l'uso di dedicare in voto pavimenti o settori di pavimenti a musaico negli edifici sacri, e che anche a Cipro i dedicanti amavano, talvolta, restare anonimi.

1. *Epigrafe musiva nella basilica di Soloi.*

Soloi, nel pavimento della basilica paleocristiana, al centro dell'abside.

L'epigrafe musiva è racchiusa in una *tabula* delineata con tessere nere. Nella prima riga le tessere sono rosse, nella seconda e nella terza nere. Alla fine si trova una foglia nera fra due palmette rosse.

Fine del IV secolo.

V. KARAGEORGHIS, in *Bull. Corr. Hell.*, 91 (1967), pp. 362 s., fig. 170; V. TRAN TAM TINH, in *Actas del VIII Congreso Internacional de arqueología cristiana, Barcelona 5–11 Octubre 1969*, Città del Vaticano–Barcelona 1972, p. 582, fig. 4 (tav. 255); S. PELEKANIDES, *Σύνταγμα τῶν παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος*, I, Θεσσαλονίκη 1974, p. 141, tav. 124 β.

Fig. 121.

Χριστέ, βοήθει
τῷ ψηφώσαν-
τει

« Cristo, presta aiuto a chi fece il musaico ». (1)

Il musaico che l'autore della nostra epigrafe afferma di aver fatto eseguire consiste in un bel pavimento policromo decorato a motivi specialmente geometrici. (2) Forte di questo suo dono, egli invoca su di sé — con la solita formula — l'aiuto del Signore, preferendo — forse per umiltà — di restare anonimo. (3) La datazione alla fine del IV secolo risulta da monete di Valente, Graziano e Teodosio I rinvenute sul pavimento della basilica. (4)

(1) In ψηφώσαντει (per ψηφώσαντι) si nota l'abituale scambio di ει e ι.

(2) Per le dediche votive di pavimenti o di settori dei medesimi, v. sopra, p. 350 e nota 3.

(3) Il medesimo fenomeno ricorre nell'epigrafe musiva della basilica di Ktima (v. sotto, pp. 421–423). Cfr. anche i musaici pavimentali di Korykos e di Antiochia di cui parlerò a suo luogo (v. sotto, pp. 425 s., 436 s.).

(4) Per cortese informazione di V. Tran Tam Tinh, voglio ricordare che nel 1974 è avvenuta nella basilica di Soloi una bella scoperta epigrafica. Nell'atrio della suddetta basilica sono ritornate in luce due lastre di pietra calcarea (una integra, l'altra mutila) appartenenti allo stesso monumento. La lunga epigrafe ch'esse presentano fu redatta probabilmente da un vescovo, il quale ebbe il merito di ricostruire, a gloria di Dio, edifici sacri e profani in séguito ad una duplice invasione che l'isola aveva sofferta. Le date che il testo contiene (649 e 654) inducono a pensare che gli invasori siano gli Arabi. L'importante epigrafe, che forse si estendeva anche su di una terza lastra, sarà pubblicata da V. Tran Tam Tinh fra le monografie dell'Università Laval di Quebec.

FIG. 121

2–3. *Epigrafi musive sull'acropoli di Kurion.*

2) *In un ambiente del ricco edificio costruito da Eustolios.*

Epigrafe musiva che occupa, nel pavimento, un pannello rettangolare fra piacevoli decorazioni di carattere geometrico. Le tessere dell'epigrafe sono di color marrone.

Fine del IV o inizio del V secolo.

T. B. MITFORD, *The Inscriptions of Kourion*, Philadelphia 1971, n. 202; S. PELEKANIDES, *op. cit.*, p. 143, tav. 128 γ (con altre indicazioni bibliografiche). Cfr. H. BRANDENBURG, in *Röm. Quartalschr.*, 64 (1969), p. 81.

Fig. 122.

ἀντὶ λίθων μεγάλων, ἀντὶ στερεοῖο σιδήρου
χαλκοῦ τε ξανθοῖο καὶ αὐτοῦ ἀντ' ἀδάμαντος,
⟨ο⟩ἵδε δόμοι ζώσαντο πολύλλιτα σήματα Χριστοῦ.

« In luogo di pietre grandi, in luogo di robusto ferro, e di flavo bronzo e dello stesso diamante, queste case cinsero le molto venerate insegne di Cristo ». (1)

(1) Si noti, all'inizio del v. 3, lo scambio di ει con οι.

FIG. 122

Questa epigrafe musiva e la seguente sono fra i pochissimi testi di epoca paleocristiana che la località dell'antica Kurion ci ha restituiti. Né ciò è difficile a spiegarsi quando si pensi che dall'inizio del IV secolo in poi, per varie cause ma soprattutto per le devastazioni causate da immani terremoti, tutta la parte occidentale dell'isola cominciò a decadere, mentre la vita si concentrava a Salamina, ricostruita dopo i terremoti da Costanzo II e da lui ribattezzata col proprio nome (Konstantia). Nella tristezza del progressivo abbandono, Kurion conobbe però una piccola parentesi di relativo splendore, grazie alle cure che le prodigò un degno suo figlio, Eustolios. Come risulta da un'altra epigrafe musiva dell'acropoli di Kurion, Eustolios, nativo della città ma vivente altrove (forse egli era un alto funzionario imperiale), ebbe pietà delle tristi condizioni in cui la sua patria versava e a varie riprese ne arricchì l'acropoli con decorose costruzioni, prima fra le quali un edificio termale (λουτρά). (1)

Il piccolo epigramma di tre versi esametri che sopra ho riportato, composto o dallo stesso Eustolios o da uno dei suoi amici, ha una certa pretesa di poesia epicheggiante. Lo dimostrano e lo stile un po' enfatico e, nel terzo verso, l'uso dell'aggettivo πολύλλιτος, adottato da Callimaco nel III secolo av. Cr. ma risalente al πολύλλιστος dei poemi omerici. A noi però interessa soprattutto constatare, qui, l'evidente cristianità dell'epigrafe. Stando al commento del Mitford, si dovrebbe intendere che, mentre antica difesa dell'edificio erano grandi pietre e ferro e bronzo, ora invece la difesa consiste nei simboli di Cristo. (2) Ma in questa spiegazione il ricordo del diamante sarebbe fuori luogo, e infatti il Mitford lo lascia da

(1) T. B. MITFORD, *op. cit.*, n. 204; S. PELEKANIDES, *op. cit.*, p. 143, tav. 128 δ. Cfr. W. PEEK, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 23 (1976), pp. 97 s.

(2) T. B. MITFORD, *op. cit.*, p. 354: « This house, in place of its ancient armament of walls and iron and bronze and steel, has now girt itself with the much venerated symbols of Christ ».

parte. Inoltre ne risulterebbe che il cristiano Eustolios avrebbe dato veste cristiana a un edificio preesistente, ciò che non trova conferma nei dati archeologici, come del resto lo stesso Mitford riconosce. (1) In realtà, con quei tre versi Eustolios, o chi per lui, volle — almeno a mio giudizio — dire semplicemente questo: le insegne (cioè i simboli) di Cristo, che la costruzione ha assunti a sua difesa, valgono più d'immani pietre, più del ferro, del bronzo e perfino del diamante. Nessun simbolo cristiano — è vero — accompagna questa e le altre epigrafi che finora si conoscono pertinenti alle costruzioni di Eustolios, ma potrebbe darsi che qualche simbolo si trovasse nelle parti di esse che sono andate perdute. Non si può nemmeno escludere che le « insegne » debbano essere concepite in senso spirituale. (2)

3) *In un altro ambiente dell'edificio di Eustolios.*

Epigrafe musiva di pavimento, contenuta come la precedente in un pannello rettangolare, fra decorazioni di tipo geometrico. Anche questa epigrafe, ora mutila nella parte centrale, fu espressa con tessere di color marrone.

Fine del IV o inizio del V secolo.

T. B. Mitford, *op. cit.*, n. 203; S. Pelekanides, *op. cit.*, p. 143, tav. 127.

Fig. 123.

Fig. 123

ἐξέδρην θάλαμόν τε θυώ[δεα τοῦτο]ν [ἀδ]ελφαὶ
Αἰδὼς (Σ)ωφροσύνη τε καὶ [Εὐνομίη] κομέουσιν.

« Questa esedra, ambiente profumato, custodiscono le sorelle Pudicizia, Continenza, Eunomia (= Buon governo) ». (3)

(1) Id., *op. cit.*, p. 357: « . . . there is no reason to think that any pre–existing structures were either adapted or incorporated into those of Eustolios ».

(2) È poi un po' arbitrario desumere, come fa il Mitford (*op. cit.*, p. 354), dalla (presunta) assenza di simboli cristiani che la conversione di Kurion al Cristianesimo sia stata « a matter of convenience ».

(3) Per il supplemento [Εὐνομίη] da preferirsi ad [Εὐσεβίη], cfr. il commento di T. B. Mitford (*op. cit.*, p. 355).

La costruzione alla quale appartiene questa epigrafe è una specie di belvedere dal quale si gode una vista superba. A tale prerogativa si deve molto probabilmente la decisione dell'architetto di Eustolios di creare qui una esedra che offrisse ai frequentatori del luogo la possibilità di contemplare, seduti comodamente, lo spettacolo della natura. Ci voleva, anche qui, un epigramma, e così un'altra epigrafe musiva fu inserita nel pavimento. Consistente in due versi esametri redatti in dialetto ionico, essa esalta la ἐξέδρη e il θάλαμος θυώδης, termini che, almeno a mio avviso, indicano — con endiadi — la stessa cosa. Anche qui lo stile vuol essere epicheggiante e per di più compaiono tre note e gravi figure simboliche, quali custodi del luogo. Quelle tre personificazioni sembrano al Mitford tanto pagane da rinforzare i suoi dubbi circa la sincerità dei sentimenti cristiani di Eustolios e della sua cerchia. Bisogna però non dimenticare (l'ho già più volte rilevato) che i Cristiani dei primi secoli non si facevano scrupolo di usare, anche con grande larghezza, gli elementi della cultura classica. (1)

4. *L'epigrafe musiva della basilica di Ktima presso Nea Paphos.*

Ktima, nel pavimento della basilica, e precisamente in un vano che sembra essere stato l'antico Battistero.

Epigrafe a musaico, in tessere nere su fondo chiaro, dentro la sagoma di una *tabula ansata*.

Fine del V o inizio del VI secolo.

I. Nicolaou, in *Report of the Department of Antiquities Cyprus 1963*, pp. 47 s., n. 10, tav. 8, 6; V. Karageorghis, in *Bull. Corr. Hell.*, 88 (1964), pp. 374 s., fig. 109; S. Pelekanides, *op. cit.*, p. 148, tav. 134.

Fig. 124.

οὗ ὁ Θ(εὸ)ς τὸ ὄνομα οἶδεν,
εὐξάμενος ὑπὲρ τοῦ
οἴκου αὐτοῦ, ἐψήφωσεν.

« Colui del quale Dio conosce il nome, avendo fatto voti per la propria famiglia, fece eseguire il musaico ».

Come nell'epigrafe della basilica di Soloi (n. 1), si tratta del pio dono di un pavimento musivo. Come lì, anche qui il donatore volle restare anonimo. Qui però l'anonimato trovò espressione nella formula οὗ ὁ Θ(εὸ)ς τὸ ὄνομα οἶδεν. È, questa, una formula assai diffusa in tutto il mondo cristiano:

(1) V. sopra, p. 302; sotto, p. 480.

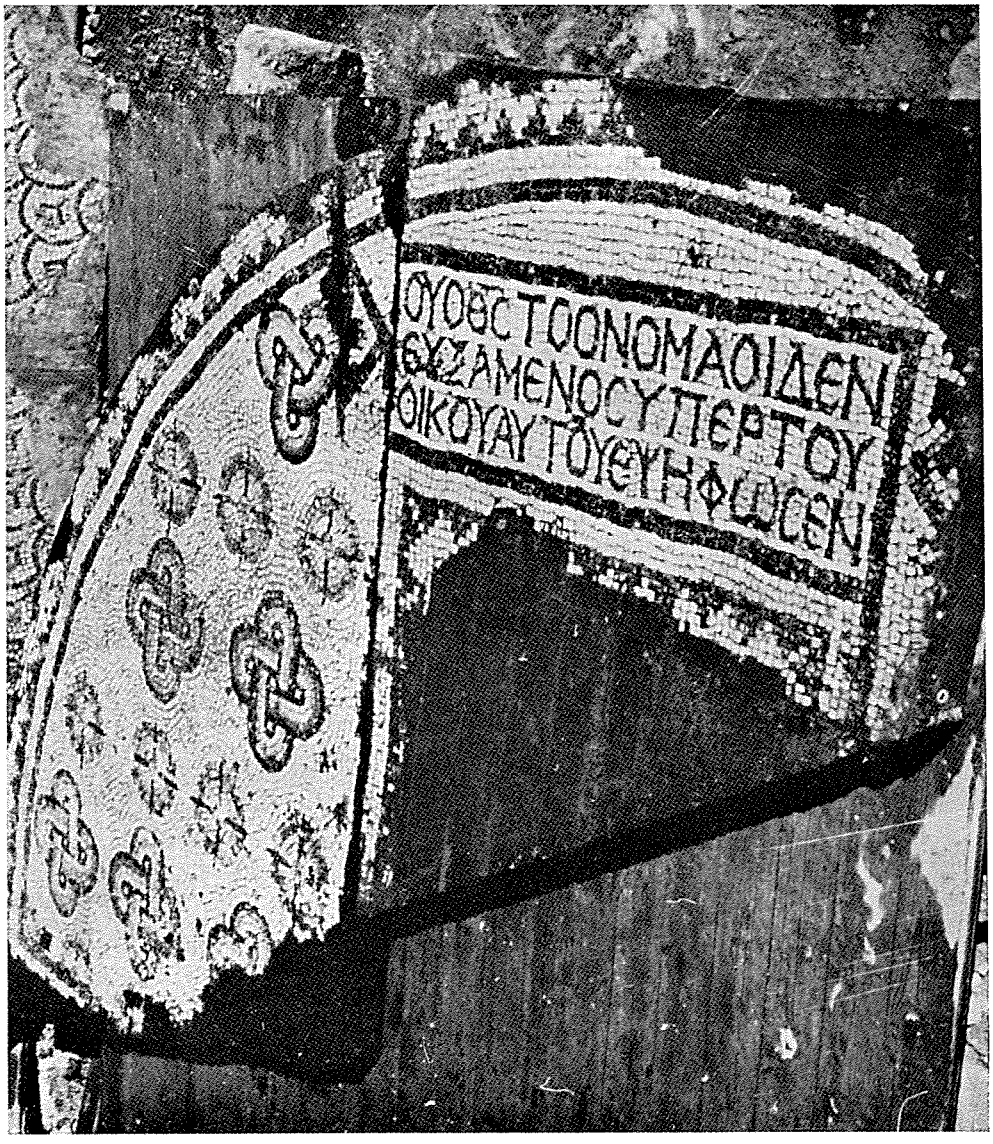


FIG. 124

sia in Oriente sia in Occidente, dov'essa ricorre nella traduzione latina *cuius nomen Deus scit* (e varianti) e perdura — specie nella Gallia — molto lungamente. Come ha spiegato giustamente Giovanni Pugliese Carratelli, (1) la suddetta formula è legata, in origine, all'antichissimo concetto mistico del nome e allude al nome nuovo e misterioso che gli eletti assumeranno,

(1) G. PUGLIESE CARRATELLI, in *Studi mediolatini e volgari*, 1 (1953), pp. 193–196.

a imitazione di Cristo stesso, nel regno dei cieli. (1) Da tale significato originario si sviluppano poi due motivi secondari: il desiderio di ricordare in qualche modo fedeli i cui nomi siano rimasti ignoti e quello di praticare, restando anonimi, il precetto cristiano dell'umiltà. Nel nostro caso, il confronto con l'epigrafe di Soloi farebbe propendere verso quest'ultima spiegazione. Non si può peraltro escludere che il dedicante abbia sentito, nella formula da lui usata, anche la speranza della vita celeste, secondo l'originario valore della formula. (2)

Il musaico fu eseguito, o meglio fatto eseguire, come *ex voto* per la famiglia (οἶκος) dell'offerente, secondo il noto ed antichissimo motivo del pio *do ut des*. (3)

CILICIA.

Terra di passaggio fra l'Asia Minore e la Siria, la Cilicia può vantare, rispetto al Cristianesimo, il merito di aver dato i natali — in Tarso — all'apostolo Paolo. Oltre la figura unica dell'Apostolo delle genti, la nuova Fede ebbe in questa regione, spiritualmente legata soprattutto ad Antiochia, numerosi proseliti. Lo attestano le molte chiese, e specialmente gli antri sacri che con le loro memorie attiravano e fomentavano la pietà dei fedeli. Celebre fra gli altri fu lo speco situato a Meriamlik, a Nord di Seleucia, il quale divenne centro principale del culto di Tecla; di quella figura che leggendari *Atti* apocrifi risalenti alla fine del II secolo dipinsero a vivaci colori quale eroica discepola di Paolo, contribuendo a diffonderne la venerazione non soltanto in Oriente ma anche in Occidente. (4)

Al fervore religioso corrispondono nella Cilicia molte epigrafi cristiane, che peraltro non risalgono, per quanto ci è dato giudicare, oltre il IV secolo. Numerose fra le altre sono le iscrizioni sepolcrali, spesso arricchite di citazioni bibliche e di formule pie, fra le quali si distingue per la sua frequenza la formula glorificante Dio unico e immortale (δόξα σοι ὁ Θεὸς ὁ μόνος ἀθάνατος). (5)

(1) Cfr. *Apoc.* 2, 17; 3, 12. Vedi anche E. DIEHL, *Inscr. Lat. Christ. vet.*, nn. 1521, 3341.

(2) Altri esempi di questa caratteristica formula s'incontreranno in epigrafi musive di Korykos e di Antiochia: v. sotto, pp. 425 s., 436 s.

(3) Cfr. vol. III, p. 10.

(4) Per il santuario di Tecla a Meriamlik, cfr. E. HERZFELD – S. GUYER, in *Mon. Asiae Min. ant.*, II, Manchester 1930, pp. 1–89. Per Tecla, v. anche sotto, p. 463.

(5) Ciò si nota soprattutto a Korykos. Si aggiunga che nelle iscrizioni di Korykos i Cristiani indicavano se stessi col termine ἅγιοι, attestato dagli *Atti degli Apostoli* e dalle *Epistole* di Paolo e sopravvissuto a lungo nell'Oriente e nell'Occidente (v. sotto, p. 433 e nota 6).

Prescindendo dalle epigrafi sepolcrali, alquanto monotone, richiamo qui l'attenzione su tre testi non sepolcrali, due della montuosa Cilicia occidentale (Trachea), uno della pianeggiante Cilicia orientale (Pedia): **1**) epigrafe propiziatoria di una chiesetta nell'alta valle del Lamos, con citazione biblica (IV o V secolo); **2**) epigrafe musiva con dedica « anonima » nella cosiddetta cattedrale di Korykos (anno 429); **3**) epigrafe musiva dell'arca di Noè nel pavimento della chiesa di Mopsuhestia (prima metà del V secolo).

1. *Architrave iscritto di una piccola chiesa nella valle del Lamos.*

Eski Kale, nell'alta valle del Lamos, in una solitaria chiesetta.
Architrave della porta con iscrizione compresa in una *tabula ansata*.
IV o V secolo.
J. Keil – A. Wilhelm, in *Mon. Asiae Min. ant.*, III, Manchester 1931, pp. 99 s., n. 112 (disegno a p. 78).
Fig. 125.

+ τάδε λέγει Κ(ύριο)ς παντω-
κράτωρ· μεγάλη ἔσται ἡ δό-
ξα τοῦ οἴκου τούτου καὶ ἐν τῷ
τόπῳ τούτῳ δώσω εἰρήνην
εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτί-
ζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν
ναὸν τοῦτον. ἀμήν +

« + Ciò dice il Signore onnipotente: ' Grande sarà la gloria di questa casa, e in questo luogo io darò pace per la salvezza ad ognuno che lavora a edificare questo tempio '. Amen + ». (1)

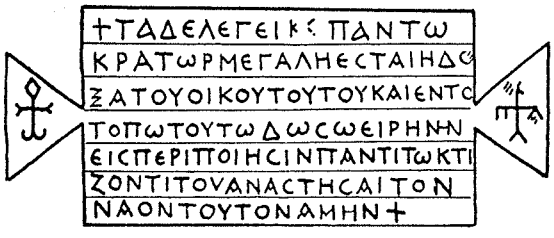


Fig. 125 (da *Mon. Asiae Min. ant.*, III, p. 78, n. 112)

Il breve testo è ispirato da un passo biblico, e precisamente da una profezia di Aggeo. (2) Resa nel secondo anno dell'impero di Dario (520 av. Cr.), questa si rivolge agli Israeliti che, reduci a Gerusalemme dopo l'esilio, si apprestano a ricostruire il

(1) Alla l. 1, si osservi il comune scambio di *omega* per *omikron* in παντωκράτωρ (παντοκράτωρ); alla l. 4, in εἰρήνην, la legatura delle ultime tre lettere.
(2) Aggaeus, 2, 9.

distrutto tempio di Salomone. Il profeta incoraggia i concittadini trepidanti nell'accingersi all'ardua impresa e li assicura che il Signore darà gloria all'edificio e pace e salute ai suoi operai. Il tempio di Gerusalemme era naturalmente cosa un po' diversa dalla modesta chiesetta cui l'epigrafe appartiene, ma la divina profezia poteva adattarsi anche alle speranze di chi edificava al Signore una piccola costruzione nella valle del Lamos.

Sui due monogrammi inseriti nelle anse della *tabula* gli editori dell'epigrafe lasciarono qualche incertezza. Si tratta comunque (così pare) di Croci monogrammatiche, la seconda delle quali sembra arricchita dalla formula inversa delle lettere apocalittiche: *omega–alpha*. (1)

2. *Dedica musiva a Korykos.*

Korykos, nel pavimento musivo della cosiddetta cattedrale.
Epigrafe a musaico racchiusa in una *tabula ansata* e fiancheggiata da due figure di quadrupedi.
Anno 429.
E. Herzfeld – S. Guyer, in *Mon. Asiae Min. ant.*, II, Manchester 1930, pp. 107 s., fig. 107.
Fig. 126.

οὗ τὸ ὄνομα ὁ Κύριος γι-
νώσκι, εὐξάμενος
ὑπὲρ σωτηρίας ἑαυτοῦ
καὶ παντὸς τοῦ οἴκου
αὐτοῦ, τὴν εὐχὴν
ἀπέδωκεν. ψμα′

« Colui del quale il Signore conosce il nome, avendo pregato per la salvezza propria e di tutta la sua famiglia, sciolse il voto, (anno) 741 ». (2)

Il numero 741 che chiude l'epigrafe si riferisce all'èra seleucidica ed equivale pertanto al 429 dell'èra nostra. Gli editori del testo credettero, stranamente, che nelle parole οὗ τὸ ὄνομα ὁ Κύριος γινώσκι si celasse il nome del dedicante « noto a Dio », cioè di un oscuro Theognostos. Si tratta invece della caratteristica formula di « anonimato » che compare in un'epi-

(1) Per la cosiddetta Croce monogrammatica, v. sotto, pp. 551 s.; per la formula *omega–alpha*, v. sopra, p. 321.

(2) Alle ll. 1 s., è quasi superfluo mettere in evidenza la forma post–classica γινώσκι (per γιγνώσκει), con la variante ortografica ι per ει.

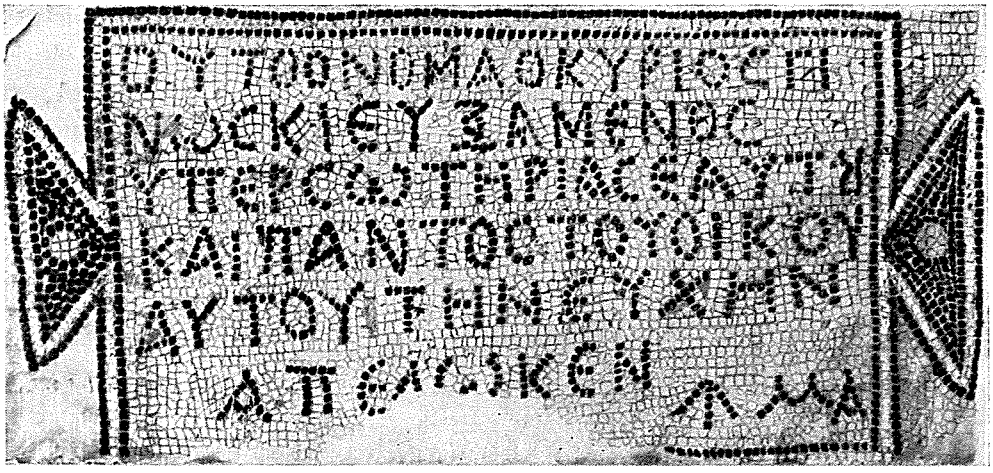


FIG. 126

grafe musiva di Cipro da me già illustrata e che comparirà fra poco in un'altra epigrafe, anch'essa musiva, di Antiochia. (1)

Ho detto che la *tabula* contenente l'epigrafe di Korykos è fiancheggiata da due quadrupedi. Altri animali sono rappresentati in quel musaico, con palese allusione alle parole profetiche di Isaia intorno alla pace che tutti gli esseri viventi, anche quelli naturalmente ostili fra loro, godranno nel regno di Dio. (2) Una simile allusione si può forse riconoscere anche nel musaico di Mopsuhestia del quale mi accingo a parlare.

3. *L'epigrafe musiva dell'arca di Noè a Mopsuhestia.*

Mopsuhestia, nel pavimento della navata centrale della chiesa.

Scena a musaico dell'arca di Noè. L'epigrafe, espressa con tessere bianche su fondo rosso, si trova nella parte interna del coperchio dell'arca.

Molto probabilmente, prima metà del V secolo.

L. BUDDE, *Antike Mosaiken in Kilikien*, I. *Frühchristliche Mosaiken in Misis – Mopsuhestia*, Recklinghausen 1969, pp. 40–55, figg. 27–28, 45–46. La descrizione di tutto il musaico comprende le pp. 38–57 (figg. 26–49, 52–55). Per l'iscrizione, cfr., tra gli altri, A. GRABAR, in *Cahiers archéologiques*, 16 (1966), p. 10; H. BUSCHHAUSEN, in *Jahrbuch der österr. Byzantinistik*, 21 (1972), pp. 67 s. In quest'ultimo scritto sono citati altri lavori che riguardano il musaico in genere e la sua cronologia. R. STICHEL ha raggiunto importanti risultati in una memoria tuttora inedita alla quale mi riferisco.

Figg. 127 a–b.

(1) V. sopra, pp. 421–423; sotto, pp. 436 s.

(2) ISAIAS, 11.

FIG. 127 *a*

La breve epigrafe suona così:

κιβωτὸς Νῶερ.

« Arca di Noè ».

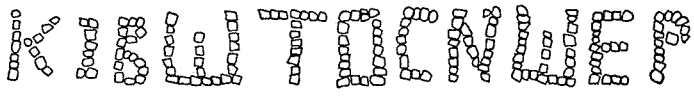


FIG. 127 *b* (da L. BUDDE, *op. cit.*, p. 41)

Nella sua storia intessuta di catastrofici terremoti e di altre calamità, l'antica città di Mopsuhestia [1] conobbe però alcuni periodi di splendore. Uno di essi fu indubbiamente quello in cui venne edificata e ornata di musaici la chiesa (altri ha preferito, ma non giustamente, chiamarla sinagoga) nella quale si trova l'epigrafe che qui presento. Il pavimento dell'edificio splendeva di musaici, tutti di egregia fattura, nei quali le tessere variamente colorate (dal bianco al nero, dal rosso al verde, dal giallo all'azzurro, con rispettive sfumature) contribuivano a formare scene di grande vivacità.

L'immagine, familiare ai Cristiani, dell'arca di Noè si trova — spiegata dalla sua epigrafe — nel pavimento della navata centrale. L'arca è concepita non già, come altre volte, quale navicella destinata a galleggiare

(1) Il nome di Μόψου ἑστία (= « focolare di Mopsos ») deriva, com'è noto, dall'eroe che combatté la guerra di Troia e fu poi considerato nume oracolare. Nell'età ellenistica, la città fu chiamata per breve tempo, in onore di Seleuco IV re di Siria (187–176 av. Cr.), Σελεύκεια ἐπὶ Πυράμῳ (dal fiume Pyramos, alle cui foci la città stessa si trova).

sulle acque del diluvio, bensì nell'aspetto di una cassa, di un vero e proprio κιβωτός provvisto di quattro piedi. Intorno all'arca è la bella schiera degli animali, quadrupedi e volatili; nel suo interno s'indugia ancora una colomba, mentre un'altra sta per entrarvi. Mancano invece i personaggi principali: Noè, sua moglie e i suoi figli che in altre rappresentazioni sono presenti.

L'arca vuol significare simbolicamente la Chiesa, rifugio e salvezza dei fedeli, (1) ma la schiera degli animali sembra voler alludere, per un fenomeno di polivalenza tutt'altro che raro nell'arte paleocristiana, sia alle specie scampate alla furia delle acque sia anche alla pacifica convivenza di tutte le creature nel regno di Dio; concetto, questo, ispirato da una famosa profezia di Isaia ed espresso, come ho detto, anche da un musaico di Korykos. (2)

Di grande interesse è la grafia Νῶερ. Impressionato dall'insolita forma del nome e suggestionato dall'idea della Chiesa salvezza dei fedeli, il Budde, primo illustratore del monumento, interpretò il *rho* finale come staccato dal nome di Noè, quale abbreviazione — determinata dalla mancanza di spazio — di ῥ(ύσιος) o ῥ(υομένη) o ῥ(ύεται): « arca di Noè della salvezza », o « arca di Noè (che) salva ». Una conferma a questa tesi egli vide in due tesserine bianche esistenti l'una al di sopra, l'altra a destra del *rho*, tesserine che, a suo giudizio, esprimerebbero il compendio per sospensione. (3) Tale interpretazione venne accolta da altri studiosi. Vi fu poi chi, pur intendendo il *rho* come distaccato dal resto, rinunciò al pensiero della « salvezza » e preferì attribuire a quella lettera un valore di numero (= 100), cercando poi di giustificare la sua ipotesi con varie elucubrazioni intorno ai significati più o meno reconditi che il 100 potrebbe assumere. Fu questi il Buschhausen, nel recente articolo che ho citato. (4)

Ma tutti i tentativi d'isolare il *rho* sono destinati all'insuccesso. Basta infatti possedere un minimo di sensibilità epigrafica per accorgersi che quel *rho* è inscindibile dalle lettere precedenti e fa parte del nome di Noè. Ciò ha osservato giustamente lo Stichel, il quale ha avuto anche il merito di accostare all'epigrafe di Mopsuhestia l'iscrizione esplicativa che illustra la figura di Noè nella pittura di un ipogeo paleocristiano di Salonicco. Tale iscrizione è NOEP, forma la cui affinità col nostro NWEP non ha bisogno di spiegazioni. Come lo Stichel ha dottamente dimostrato, la presenza del *rho* finale può giustificarsi pensando alla incertezza nel trascrivere i nomi

(1) Cfr. L. Budde, *op. cit.*, p. 55. In questo senso, l'arca venne intesa più volte anche in Occidente (cfr. altresì H. Boblitz, in *Frühmittelalterliche Studien*, 6, 1972, pp. 159–170).

(2) V. sopra, p. 426 e nota 2. Questo concetto viene ampliamente illustrato da R. Stichel nel suo scritto che vedrà presto la luce.

(3) L. Budde, *op. cit.*, pp. 41 s. Tale idea era stata svolta dallo stesso Budde in *Riv. Arch. Crist.*, 32 (1956), pp. 41–58.

(4) H. Buschhausen, *loc. cit.*

FIG. 128

dall'ebraico in greco e al probabile influsso della variante *Noel*. La consonante liquida *l* avrebbe potuto facilmente dar luogo ad una *r*. (1)

Nella stessa navata centrale della chiesa, la parte settentrionale del pavimento ricevette un'altra cospicua decorazione musiva. Si tratta, qui, di scene che illustrano la vita di Sansone, l'eroe giudaico — quasi l'Eracle degli Ebrei — che simboleggia la strenua lotta sostenuta da questi ultimi contro i Filistei. (2) Tutte le scene figurate erano accompagnate da didascalie desunte dall'*Antico Testamento*, e precisamente dal libro dei *Giudici* (14,6–16,30). Come poi ho rilevato nel volume precedente, si può ritenere che l'artista abbia riprodotto rotoli di pergamena o di papiro contenenti la narrazione illustrata delle gesta compiute dal fortissimo eroe. (3)

A differenza della scena dell'arca, le scene di Sansone hanno subìto gravissimi danni. Desidero, comunque, riprodurne un frammento (*fig. 128*), (4) per dare almeno un'idea delle belle epigrafi che le accompagnavano.

(1) Sono grata al dott. Stichel, il quale ha cortesemente voluto mettere a mia disposizione il suo manoscritto.

(2) Per le scene di Sansone, cfr. L. BUDDE, *Antike Mosaiken* cit., pp. 67–76, figg. 143–157 e tavola a p. 77.

(3) Vol. III, p. 456, nota. Il Budde esprime questa tesi alle pp. 75 s.

(4) L. BUDDE, *op. cit.*, fig. 154.

SIRIA.

Per l'epigrafia cristiana, la Siria è una regione importante. Pur non potendo gareggiare — in questo campo — con l'Asia Minore, essa ci offre però un numero assai cospicuo di epigrafi, alcune delle quali contribuiscono notevolmente alla nostra conoscenza della cristianità primitiva nella parte orientale del mondo greco.

Sebbene il Cristianesimo sia penetrato assai presto nella Siria e specialmente nella sua grande capitale Antiochia (si pensi che proprio ad Antiochia l'apostolo Pietro esercitò per primo la missione pastorale, seguìto non molto dopo da una grande personalità quale quella di Ignazio), pur tuttavia le iscrizioni cristiane che finora conosciamo nella Siria appartengono quasi esclusivamente all'età posteriore alla Pace della Chiesa e, in particolare, successiva al 324, anno in cui Costantino, sconfitto il rivale Licinio, riassunse nelle sue mani il dominio dell'Impero di Roma. Contrariamente poi a quanto si sarebbe indotti a credere, il materiale rinvenuto finora ad Antiochia è più scarso e di minore interesse che non quello tornato alla luce in altre località siriache.

Molte delle epigrafi sono sepolcrali; ma numerose, e tipiche della Siria, sono anche le iscrizioni che chiamerò « edilizie »: epigrafi incise in edifici ora pubblici ora privati (specialmente negli architravi delle porte), che registrano la data della fine e talvolta anche dell'inizio dell'opera, aggiungendo spesso i nomi del fondatore e dell'architetto, non che varie espressioni di fede cristiana, manifestate ora da una dedica, ora da un'acclamazione, ora da un'invocazione, ora da una sigla salutare. In tali espressioni di religiosità cristiana, che non di rado assumono valore dogmatico, bisogna certamente ravvisare uno scopo apotropaico e profilattico, ma, d'altra parte, non si riesce — almeno in molti casi — a disconoscere l'intenzione di esprimere, con quelle parole e con quei simboli, la propria Fede. L'uno e l'altro motivo sono, del resto, conciliabili fra loro. (1) Accanto alle epigrafi sepolcrali ed « edilizie », s'incontrano poi nella Siria anche testi cristiani di altro genere: molte epigrafi musive di pavimenti e — ai confini con l'età bizantina o nella stessa età bizantina — epigrafi di cippi terminali (ὅροι),

(1) Non mi sento perciò di accettare tranquillamente l'opinione di E. PETERSON, *Εἷς Θεός*, ecc., Göttingen 1926, pp. 302 s., secondo cui per lo meno la formula Εἷς Θεός avrebbe dovunque un semplice valore apotropaico. Per l'uso siriaco d'incidere epigrafi negli architravi delle porte, è utile ricordare un passo biblico che lo giustifica e forse ne fu la prima origine (*Deuter.*, 6, 9: καὶ γράφετε αὐτὰ [cioè le parole salutari] ἐπὶ τὰς φλιὰς τῶν οἰκιῶν ὑμῶν καὶ τῶν πυλῶν ὑμῶν).

coi quali si delimitava una proprietà ecclesiastica o un'area sacra, in cui era anche possibile godere diritto di asilo (ὅροι ἀσυλίας, ο προσφυγίου). [1]

I Cristiani di Siria sentivano profondamente la loro religione e ne avevano familiari le fonti. Nelle epigrafi ciò si manifesta con le numerose fervide acclamazioni e invocazioni, con le frequenti citazioni bibliche (specialmente dai *Salmi* e dai *Proverbi*), con l'uso intenso di motti e di sigle, nei quali spiritualmente e spesso ingegnosamente si esprimono i capisaldi della Fede. Non si può anzi escludere che alcune delle più note e salutari sigle cristiane, quali l'acrostico ΙΧΘΥϹ, il ΧΜΓ e forse anche l'incrocio di ΦΩϹ e di ΖΩΗ, abbiano appunto un'origine siriaca. [2] Si noti infine che anche nella Siria le iscrizioni cristiane rivelano una forte tendenza verso il gusto dell'arcano e della isopsefia. [3]

Dal vastissimo materiale ho scelto sei testi: tre della regione di Antiochia, tre della regione di Apamea. Li enumero in ordine cronologico: **1**) l'epitafio di Eusebios nella Siria antiochena, nel quale ricorrono l'attributo Χριστιανός e una invocazione alla Trinità (a. 369); **2**) l'epigrafe « edilizia » di un frantoio nella regione di Apamea, con acclamazione monoteistica (a. 372); **3**) l'epigrafe sepolcrale di Antoninos figlio di Diogenes nella medesima regione, testo importante per la ricchezza del monumento cui appartiene e per le citazioni bibliche (fine del IV o inizio del V secolo); **4**) un'epigrafe musiva di Antiochia, consistente nella dedica di un pavimento (fine del V secolo); **5**) la nota epigrafe « edilizia » profilattica di Refâdé nella Siria antiochena, testo in cui si trovano risolte, l'una accanto all'altra, le due sigle ΧΜΓ e ΙΧΘΥϹ (a. 516 o 517); **6**) altra epigrafe « edilizia » della regione di Apamea, con lo spirituale intreccio profilattico di ΦΩϹ e di ΖΩΗ (a. 560).

1. *L'epitafio di Eusebios « cristiano » nella Siria antiochena.*

Kôkanâya, nella Siria antiochena.

Tomba a camera sotterranea con due arcosolî scavati nella roccia, al di sopra di uno dei quali — sulla parete — è incisa un'iscrizione.

(1) Per esempi di ὅροι in Siria, cfr. *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, nn. 618, 620, 1481, 1570 *bis*, 1675 *ter*, 2002, 2513, 2984. "Οροι cristiani si trovano anche altrove: cfr., per es., D. M. Robinson, in *Amer. Journ. Arch.*, 9 (1905), pp. 325 s., nn. 70–71 (Sinope); F. Cumont, in *Studia Pontica*, III 1, Brüssel 1910, pp. 226 s. (Ponto), dove si citano altri esempi.

(2) Per ΙΧΘΥϹ e ΧΜΓ, v. sotto, pp. 545–547, 549–551; per l'incrocio di ΦΩϹ e ΖΩΗ, v. sotto, pp. 439 s.

(3) Per la isopsefia, v. sopra, pp. 311 s. Un vero capolavoro di isopsefia (con elementi di acrostico) è, nella Siria, un'epigrafe dipinta dentro una tomba di Šnân (a Nord di Apamea), dove il numero ϡβυμγ' (= 2443) esprime il ritornello Ἰησοῦς ὁ Χρειστός ed alcune frasi che acclamano al Redentore (L. Jalabert – R. Mouterde – C. Mondésert, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, IV, Paris 1955, n. 1403).

Anno 369.

L. Jalabert – R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, II, Paris 1939, n. 598. Cfr. P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, pp. 300 s., fig. 112. *Fig. 129.*

Fig. 129 (da M. de Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, Paris 1865–1877, tav. 96)

+ Εὐσεβίῳ + Χριστιανῷ +
δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύ-
⟨μα⟩τι ἔτους ζιω' μη-
νὶ Λῴου κζ'.

« + Ad Eusebios + cristiano + ; gloria al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo; dell'anno 417, nel mese Loios, 27° (giorno) ». (1)

Questa epigrafe, datata al mese Loios del 417 dell'èra antiochena, con un numero che procede in senso inverso dalle unità alle centinaia, cade nel 369 dell'èra nostra. Essa è pertanto fra i più antichi testi cristiani che finora si conoscano nella Siria. Il mese Loios dell'antico calendario macedonico equivale all'agosto.

(1) Si noti, in Πνεύ⟨μα⟩τι, il nesso di NE.

Di grande interesse è l'attributo Χριστιανός aggiunto al nome di Eusebios. Il medesimo attributo compare in altri due epitafi che ho già esaminati: il primo di Atene, il secondo di Eraclea–Perinto. [1] Ulteriori esempi sono nell'Asia Minore, e specialmente nella Frigia, dove il termine Χριστιανός sembra aver goduto — nel III secolo — grande favore da parte degli eretici Montanisti. [2] Altri casi si presentano in Palestina, a Siracusa, a Malta, ed anche a Roma. [3]

L'uso di chiamare Χριστιανοί i seguaci di Cristo nacque, come sembra, proprio in Siria, ad Antiochia. Risulta infatti, dagli *Atti degli Apostoli*, che quell'attributo comparve per la prima volta mentre Barnaba e Paolo predicavano nella città, cioè nell'anno 44. [4] Il primo esempio epigrafico di Χριστιανός in Siria è però questo dell'epitafio di Eusebios, dell'anno 369, ossia più recente dell'epitafio ateniese, di quello tracio, non che di quelli dell'Asia Minore. [5] L'aggettivo Χριστιανός venne forse usato ad Antiochia per breve tempo nell'età apostolica, e — si direbbe — più dai pagani che non dai fedeli. [6] È infatti probabile che questi abbiano seguitato a definirsi ἅγιοι; termine frequente sia negli *Atti* sia nelle *Epistole* di Paolo, che sopravvisse a lungo in Oriente e in Occidente, divenendo poi esclusivo attributo dei santi canonizzati dalla Chiesa. [7] La ricomparsa dell'aggettivo Χριστιανός nel 369, in una epigrafe della regione antiochena, può forse avere attinenza con le reazioni seguìte alla morte di Giuliano l'Apostata (26 giugno 363), che fu, com'è noto, strenuo restauratore del paganesimo e altrove ed anche nella Siria.

(1) V. sopra, pp. 319–321, 364 s.

(2) Cfr. E. PETERSON, *Εἷς Θεός*, ecc., Göttingen 1926, pp. 44 s.; W. M. CALDER, in *Anatolian Studies*, 5 (1955), pp. 27–31. Caratteristica dei Montanisti viene considerata l'aperta professione di fede Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς (= « Cristiani a Cristiani »).

(3) V. sotto, pp. 444 (Palestina), 526–528 (Siracusa). Altri esempi: *IG*, XIV 78, 123, 154, 191, 196 (Siracusa); 604 (Gozzo–Malta); A. SILVAGNI, *Inscr. Christ. Urbis Romae*, N. S., II, Romae 1935, n. 4432 (Roma). Cfr. anche E. PETERSON, *op. cit.*, p. 45.

(4) *Actus*, 11, 26 (il termine ricorre anche in 26, 28, pronunciato da Erode Agrippa). Per l'origine antiochena di Χριστιανός, cfr. G. LAMINGER–PASCHER, in *Anz. Österr. Akad. Wiss.*, 110 (1973), p. 345, nota 4. Il termine presenta un suffisso latino o è, addirittura, un calco del latino. Esso nacque, evidentemente, in ambiente romano (cfr. H. KARPP, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Christennamen*, coll. 1131 s. [a. 1954]).

(5) Incerta è l'età dell'esempio palestinese (probabilmente IV secolo). Gli altri sono sicuramente posteriori al 369.

(6) Il secondo esempio di Χριστιανός negli *Atti degli Apostoli* (*Actus*, 26, 28) è infatti pronunciato da un non cristiano, Erode Agrippa: v. sopra, nota 4.

(7) Cfr. H. DELEHAYE, *Sanctus: essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927 (= Subsidia hagiographica, 17), pp. 24–32. Nel medesimo valore di « fedele partecipe della grazia divina », cioè di « Cristiano », ἅγιος ricorre in epitafi di Korykos, nella vicina Cilicia (cfr. G. LAMINGER – PASCHER, *op. cit.*, pp. 344–346).

Oltre ad essere uno dei più antichi testi cristiani della Siria e a contenere il primo esempio epigrafico siriaco dell'attributo Χριστιανός, l'epitafio di Eusebios detiene anche — sempre nella Siria — un altro primato: quello di presentare la prima formula trinitaria, che consiste qui nell'acclamazione alle tre Persone divine secondo la dossologia così detta minore. (1)

2. *Epigrafe di un frantoio nella regione di Apamea.*

Ḫirbet Ḥâss, nella regione di Apamea a Sud–Ovest del villaggio.
Frantoio per olive. L'epigrafe si trova sul capitello che sormonta il secondo pilone a sinistra di chi entra.
Anno 372.
L. Jalabert – R. Mouterde – C. Mondésert, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, IV, Paris 1955, n. 1509 (con bibliografia precedente).

εἷς Θεὸς μόνος.
ἔτους δπχ′
Δίου θ′ συν-
ετελέσθη
τὸ ἐλεοτρ[ι]-
βῖον.

« Un solo Dio. Nell'anno 684, nel 9° (giorno del mese) Dios, fu terminato il frantoio ». (2)

L'anno 684 (anche qui, come nel testo precedente, il numero viene espresso in senso inverso, dalle unità alle centinaia) si riferisce all'èra seleucidica, il mese Dios appartiene al calendario macedonico adottato dai Seleucidi. La data corrisponde all'ottobre del 372 d. Cr.

Questa breve epigrafe segna, come si vede, la fine di un'opera edilizia: un frantoio per olive. Chi la fece incidere, evidentemente il padrone del frantoio, volle santificarla mettendole in testa un'acclamazione religiosa, la quale, oltre ad essere professione di fede, assumesse anche un valore profilattico: « un solo Dio ». Un siffatto accenno alla unicità di Dio, di evidente ispirazione ebraica, si ritrova in molte altre epigrafi cristiane della Siria e delle regioni vicine. (3)

(1) Per la dossologia « minore », cfr. L. Jalabert – R. Mouterde, *op. cit.*, n. 294.

(2) In ἐλεοτρ[ι]βῖον (= ἐλαιοτριβεῖον) si notino le due solite varianti ortografiche ε per αι ed ι per ει.

(3) Cfr. E. Peterson, *op. cit.*, pp. 1–46.

3. *L'epigrafe sepolcrale di Antoninos figlio di Diogenes, nella regione di Apamea.*

Ḥâss, ai margini dell'antica necropoli.

Stele di basalto iscritta, appartenente ad un ricco monumento sepolcrale a due piani. Il secondo piano raffigurava un tempietto periptero, sormontato da un tetto a piramide. La stele era incastrata anticamente fra due colonne del peristilio.

Fine del IV o inizio del V secolo.

L. JALABERT – R. MOUTERDE – C. MONDÉSERT, *op. cit.*, n. 1522 (tutta la bibliografia precedente vi è registrata).

ὁ τὸ ζῆν χαρισάμενος τῷ ἀν-
θρωπίνῳ γένει, κὲ τὸ τελευτᾶ-
ν διὰ σφάλμα ἐντιλάμενος,
κὲ τὴν ἀνάστασιν ἐν ἐλέει κ-
ὲ οἰκτιρμοῖς ἰδ⟨ί⟩οις ἐπανγιλάμ-
ενος κὲ ἀραβωνίσας, Χρ(ιστό)ς, ἐπί-
σκεψε τῷ σωτηρίῳ σου τὸν δο-
ῦλόν σου Ἀντωνῖνο⟨ν⟩ Διογέ-
νου καὶ Δομετίαν γαμετὴν
αὐτοῦ κὲ τοὺς λοιποὺς ἐνταῦθ-
α κοιμωμένους, τοῦ ἰδῖν ἐν τ-
[ῇ] χρηστότητι τῶν ἐγλετῶν σ[ου].

« O tu che regalasti la vita al genere umano e ordinasti la morte a causa del fallo, e – nella (tua) pietà e nelle (tue) proprie misericordie – annunciasti e garantisti la resurrezione, o Cristo, guarda con la tua virtù salutare il tuo servo Antoninos figlio di Diogenes e Domizia sposa di lui e gli altri che qui riposano, per vederli nella gloria dei tuoi eletti ». (1)

Nell'invocazione a Cristo l'autore dell'epigrafe volle per così dire intessere la drammatica storia dell'umanità: il divino dono della vita ad essa concesso, il pericolo mortale per il fallo dei progenitori, la resurrezione dal peccato e dalla morte grazie alla pietà e ai patimenti del Redentore.

(1) È quasi superfluo mettere in evidenza le varianti ortografiche proprie di quest'epoca tarda: ε per αι (κὲ = καὶ, ἐπίσκεψε = ἐπίσκεψαι), ι per ει (γένι per γένει, ἐντιλάμενος per ἐντειλάμενος, ἐπανγιλάμενος per ἐπαγγειλάμενος, ἰδῖν per ἰδεῖν). Alla l. 6, ἀραβωνίσας vale ἀρραβωνίσας, alla l. 8 la pietra dà Αντωνινου, dove l'ultima lettera è certamente da correggersi in ν. Alle ll. 8 s., non è invece necessario, a mio giudizio, correggere Διογέ|νου⟨ς⟩, potendo Διογένου essere stato ispirato – fenomeno comunissimo – dal genitivo in -ου dei nomi maschili della prima declinazione. Nell'ultima riga, ἐγλετῶν vale ἐκλεκτῶν.

L'autore attinse anche dal *Salterio*, e precisamente dal *Salmo* 105, vv. 4 s., che riecheggia nelle parole delle ll. 6 s. e 11 s.

La località della Siria che corrisponde all'odierna Ḥâss vantava cospicui sepolcri, i cui resti sono pervenuti fino a noi. Il sepolcro però al quale la nostra epigrafe appartiene era uno dei più insigni. Oltre questa, almeno altre undici iscrizioni lo illustravano, incise parte sui muri, parte su sarcofagi sistemati nei rispettivi arcosolî. (1) Dai testi si ricava che il sepolcro era proprietà comune di due fratelli, Antoninos ed Eusebios, ambedue figli di Diogenes. Essi avevano nel sepolcro i loro posti riservati, ma anche altri membri della famiglia vi furono accolti: così la sposa di Antoninos, che la nostra epigrafe ricorda (l. 9).

Delle undici iscrizioni a noi note all'infuori della nostra, una, incisa nell'architrave del tempietto (piano superiore), ricorda i due fratelli che lì giacciono: εὐ⟨ν⟩ὴ ⟨δ⟩ικέων ἀφ' ⟨ἀ⟩[μ]αρτιῶν Εὐσεβίου καὶ 'Αντωνίνου (=« Luogo di riposo di Eusebios ed Antoninos, giustificati dei loro peccati »). (2) Altre due, incise nella cornice del piano inferiore che serve da podio al piano superiore, (3) esprimono pii pensieri, valendosi delle parole di altri *Salmi*. Nella prima si legge: ἐπισκέψου (=ἐπεσκέψου) τὴν γῆν καὶ ἐμέθυσας αὐτήν · ἔασε (=ἴασαι) τὰ συνθρίμματα (=συντρίμματα) αὐτῆς, ὅτι ἐσαλεύθη (=« Visitasti la terra e l'abbeverasti. Risana le sue rotture perché vacillò »). Nella seconda: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· Θεὸς κύριος καὶ ἐπίφανεν (=ἐπέφανεν) ἡμῖν (=«Benedetto colui che viene nel nome del Signore. Dio signore c'illuminò»). Nella prima epigrafe riecheggiano frasi dei *Salmi* 64 e 59; (4) nella seconda, frasi del *Salmo* 117, spesso utilizzate. (5)

Fra le tante e un poco uniformi epigrafi cristiane della Siria, quelle che appartengono al ricco sepolcro di Antoninos e di Eusebios sono, come si vede, particolarmente idonee a rivelare la mentalità dei Cristiani che abitavano in Siria dopo la Pace della Chiesa: mentalità contrassegnata da una fede ardente, cui la conoscenza della Sacra Scrittura offriva quotidiano alimento.

4. *Un'epigrafe musiva di Antiochia.*

Antiochia, nel pavimento di una chiesa situata fuori delle mura urbane, nella località di Machuka.

L'epigrafe, espressa in tessere scure su fondo chiaro, dentro un bel cartiglio ansato, si trova nella navata sinistra e spicca dentro un tappeto musivo ornato

(1) L. Jalabert – R. Mouterde – C. Mondésert, *op. cit.*, nn. 1510–1521.
(2) *Ibid.*, n. 1518.
(3) *Ibid.*, nn. 1519–1520.
(4) *Psalm.*, 64, 10; 59, 4.
(5) *Ibid.*, 117, 26 s.

di motivi geometrici e vegetali, fra cui sembra godere speciale favore la decorazione a fioretti sparsi, evidente richiamo a concetti di fecondità e di gioia. Fine del V secolo.

J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, ecc., Paris 1947, p. 297, tav. 49,2; D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, pp. 368 s., tav. 141 b.

Fig. 130.

Fig. 130

Κ(ύρι)ε, πρόσδεξε
τὴν καρποφορί-
αν ὧν τὰ ὀνόμα-
τα γινώσκις

« Signore, accogli l'offerta di coloro i cui nomi tu conosci ». (1)

È un altro bell'esempio di dedica di pavimento in un edificio sacro cristiano, con l'uso della formula alludente a Dio che conosce il nome del dedicante rimasto anonimo. La medesima formula ricorre, come si è visto, in epigrafi musive di Cipro e della Cilicia. (2) Qui però si tratta di più dedicanti, e non di uno solo.

(1) Fenomeni di ovvia variante ortografica si trovano in πρόσδεξε (per πρόσδεξαι) e in γινώσκις (per γινώσκεις). Per γινώσκειν, v, sopra, p. 425, nota 2.

(2) V. sopra, pp. 421–423, 425 s.

5. *L'epigrafe « edilizia » profilattica di Refâdé, nella regione antiochena.*

Refâdé, nella Siria antiochena.
Architrave di finestra iscritto.
Anno 516 o 517.
L. JALABERT – R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, II, Paris 1939, n. 424.

+ Ἰη(σοῦ)ς ὁ Ναζωρῆως
ὁ ἐκ Μαρίας γεννε-
θὶς ὁ υ(ἱὸ)ς τοῦ Θ(εο)ῦ ἔνθα
κατοικῖ, μὶ ἔστω ὅδε [κακόν].
ἐτελ(έσθη) τοῦ εξφ ′ ἔτους +

« + Gesù il Nazareno nato da Maria, il figlio di Dio, qui abita; non ci sia qui male. (L'opera) fu terminata nell'anno 565 + ». (1)

L'anno 565 dell'èra antiochena (anche qui il numero viene espresso partendo dalle unità) è compreso fra il 516 e il 517 d. Cr. È, questa, un'epigrafe profilattica che, dall'alto di una finestra, vuole allontanare il male dalla casa e dai suoi abitanti. Il valore profilattico nasce da un'aperta professione di fede, adattata da una formula cui già i pagani avevano attribuito particolare efficacia. Alludo alla frase, nota in diversi luoghi del mondo antico, che esalta Eracle e la sua forza sovrumana come garanzia di difesa: « Eracle abita qui; il male non può entrare ». Di questa frase, della quale si conoscono alcune varianti, ho già avuto l'occasione di occuparmi. (2) Nella nostra epigrafe siriaca il posto di Eracle è, come si vede, preso da Cristo. E lo stesso motivo ricorre in altre epigrafi cristiane della medesima regione. (3)

A proposito di Cristo, l'autore dell'epigrafe sente il bisogno di fare una dichiarazione di fede. Cristo, proprio il Cristo di Nazaret, è figlio di Maria e, insieme, di Dio. È la solita affermazione, basilare nel Cristianesimo, delle due nature — l'umana e la divina — che in Cristo si compendiano: un concetto che già si ritrova, come ho dimostrato, nell'iscrizione di Aber-

(1) Anche qui ricorrono le solite varianti ortografiche: Ναζωρῆως per Ναζωραῖος, γεννεθίς per γεννηθείς, κατοικῖ per κατοικεῖ, μί per μή, ὅδε per ὧδε.

(2) Cfr. vol. III, pp. 326–329.

(3) L. JALABERT – R. MOUTERDE – C. MONDÉSERT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, IV, Paris 1955, n. 1579; J.-P. REY-COQUAIS, *ibid.*, VII, Paris 1970, n. 4050. Cfr. (†) F. J. DÖLGER, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 7 (1964), pp. 20 s. (Χριστὸς ἐνθάδε κατοικεῖ e, in latino, XPC *hic est* su porte di case siriache). Per l'adattamento cristiano della ex-formula di Eracle, v. anche O. WEINREICH, in *Archiv für Religionswiss.*, 18 (1915), pp. 8–18; L. ROBERT, in *Hellenica*, 13 (1965), p. 266.

cio. [1] L'accenno alla nascita di Cristo da Maria fu a un certo momento espresso dalla sigla ΧΜΓ (Χριστὸν Μαρία γεννᾷ = « Maria genera Cristo »), [2] sigla che nel 516/7 era da tempo conosciuta nella Siria; l'accenno invece alla filiazione di Cristo da Dio trovò espressione nella notissima sigla ΙΧΘΥϹ (= Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ), [3] anch'essa familiare ai Siriaci. Nel nostro caso, sembrerebbe quasi di trovarsi davanti ad una sintesi delle due sigle, considerate di per sé l'una e l'altra grandemente profilattiche: ΧΜΓ e ΙΧΘΥϹ. L'aggiunta delle due Croci, all'inizio e alla fine dell'epigrafe, vuole accrescere di quest'ultima la potenza salutare.

6. *Cristo – Croce – Luce – Vita, nella regione di Apamea.*

Androna (oggi El – Anderîn), nella regione di Apamea.
Architrave della porta in un'antica fortezza.
Anno 559.
L. JALABERT – R. MOUTERDE – C. MONDÉSERT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, IV, Paris 1955, n. 1682.

In mezzo ad un'epigrafe in cui si ricorda che la costruzione di quella fortezza fu dovuta alla munificenza di un Thomàs e di suo nipote Iakobos e si aggiungono due date dell'èra seleucidica, rispettivamente per l'inizio della costruzione e per la posa dell'architrave (20 maggio 558 e 1° novembre 559 dell'èra nostra), si legge la seguente sigla:

Φ
Θ Ω
Z Ω H
M A
Ϲ

ossia Φῶς, Ζωή, Θωμᾶ (=«Luce, Vita, di Thomàs»). È facile capire che il nome del benefattore Θωμᾶς fu inserito, con intenzione di gratitudine e di augurio, dentro una sigla cristiana:

Φ
Z Ω H
Ϲ

(1) V. sopra, p. 385.
(2) V. sotto, pp. 549–551.
(3) V. sotto, pp. 545–547.

Senza dubbio ispirata da noti passi del Vangelo di Giovanni, [1] questa sigla cristiana compendia nel segno della Croce due prerogative del Redentore, luce e vita dell'umanità, e si presta quindi ad assumere valore profilattico. [2] È stato detto ch'essa nacque in Siria nel VI secolo. [3] L'origine siriaca è forse ammissibile, ma l'età fu certamente più antica. Nel IV secolo infatti la sigla è già attestata e in Egitto e ad *Aquincum* in Pannonia. [4]

PALESTINA.

La patria di Gesù e culla del Cristianesimo può vantare il merito di averci restituito le più antiche iscrizioni cristiane finora conosciute. Alludo ai preziosi graffiti sui cinerari della necropoli del *Dominus Flevit* a Gerusalemme, che sembrano potersi datare alla fine del I o all'inizio del II secolo. Altre più recenti epigrafi greche sepolcrali si trovano su stele. Vi sono poi iscrizioni acclamatorie e testi esplicativi di rappresentazioni a musaico. Non mancano, infine, esempi di testi greci cristiani su oggetti domestici, quali lucernette e pesi da telaio.

A due esempi di graffiti appartenenti alla necropoli del *Dominus Flevit* (**1** *a–b*) ho voluto aggiungere cinque testi: **2**) una bella acclamazione da Emmaus contenente un ricordo della Trinità divina (probabilmente IV secolo); **3**) un epitafio di Gerusalemme per una pia diaconessa (circa la medesima età); **4**) qualche esempio delle epigrafi esplicative che illustrano il grandioso musaico topografico nella chiesa paleocristiana di Madaba (età giustinianea: forse 560–565); **5**) un'epigrafe sepolcrale di Bersabea con eccezionali precisazioni cronologiche e invocazione alla Trinità contro eventuali violatori del sepolcro (23 aprile 588); **6**) un esempio di lucerna fittile con epigrafe alludente alla luce di Cristo (V o VI secolo).

(1) IOANNES, 1, 4 (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων = « In lui era vita, e la vita era la luce degli uomini »). Cfr. 8, 12, dove Cristo stesso afferma di essere « la luce del mondo » (τὸ φῶς τοῦ κόσμου), dichiarando che chi lo segue avrà « la luce della vita » (τὸ φῶς τῆς ζωῆς).

(2) Cfr. F. J. DÖLGER, *Sol salutis*, 2ª ed., Münster im Westfalen 1925, p. 389; E. PETERSON, *Εἷς Θεός* cit., pp. 37–41; R. CANTALAMESSA, *L'Omelia « in S. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, pp. 101 s.

(3) Così, E. PETERSON, *op. cit.*, p. 39.

(4) Per l'Egitto, v. sotto, pp. 456 s., n. **1**. Per l'epigrafe di *Aquincum*, cfr. T. NAGY, in *Archaeologiai Értesítö*, 1944–1945, pp. 278–280. Qui una vera Croce compare al centro delle due parole contratte φ(ῶ)ς e ζ(ω)ή. Altrove le due parole sono diversamente disposte. Per gli esempi siriaci, cfr. *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, II, n. 502; IV, nn. 1701, 1726, 1751, 1862, 1869; V, nn. 2176, 2479 B, 2632. Anche prima del IV secolo i concetti di 'luce' e 'vita', se pure non associati alla Croce, compaiono nelle epigrafi cristiane (cfr. H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Phos – Zoé* [a. 1939]).

1. *Due graffiti della necropoli del « Dominus Flevit » a Gerusalemme.*

a) Gerusalemme, nella necropoli del *Dominus Flevit*, sul pendìo occidentale del Monte Oliveto; ora nel Museo dello Studio Biblico Francescano.
Ossuario di pietra tenera, con epigrafe graffita abbastanza profondamente sotto l'orlo del coperchio.
Fine del I secolo o inizio del II.
B. Bagatti – J. T. Milik, *Gli scavi del « Dominus Flevit »*, I. *La necropoli del periodo romano*, Gerusalemme 1958 (= Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, 13), p. 89, n. 21, tav. 36 (fot. 113).
Figg. 131 a–b.

Fig. 131 *a*

Διογένης προσήλυτος
Ζηνᾶ.

« Diogenes proselita, figlio di Zenàs ».

b) *Ibid.*
Altro analogo ossuario, recante nell'interno — tracciato a carbone — il nome del defunto, e all'esterno la sigla qui riprodotta, essa pure tracciata a carbone.
Medesima età.
B. Bagatti – J. T. Milik, *op. cit.*, p. 84, n. 13 *a*, tav. 35 (fot. 112): per il nome del defunto; pp. 64 s., 178, fig. 17 n. 1, tav. 27 (fot. 75), e tavola a colori fuori testo: per la sigla. Cfr. P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, p. 297.

La sigla è:

Fra i monumenti sepolcrali della Palestina si distingue una categoria di ossuari in pietra tenera, destinati ad accogliere i resti di deposizioni precedenti. Variamente decorati con motivi geometrici e floreali, essi recano

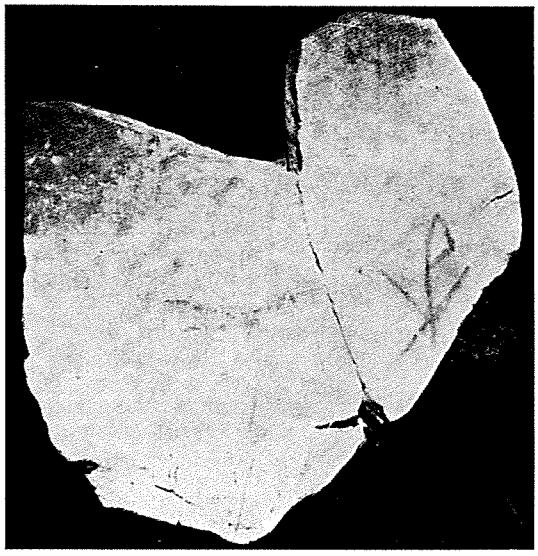


FIG. 131 *b*

i nomi dei defunti scritti ora in ebraico ora in greco, talvolta incisi talvolta invece tracciati a carbone. Quanto all'età, si oscilla fra il II secolo av. Cr. e il II d. Cr. Le indagini archeologiche eseguite in Palestina negli ultimi decenni dell'Ottocento e nel nostro secolo hanno via via accresciuto il numero di questi ossuari. Specialmente proficue sono state, sotto questo aspetto, le indagini compiute nel 1945 da Eleazar L. Sukenik nella grotta funeraria di Talpioth presso Gerusalemme, donde uscirono molti ossuari di grande interesse; [1] e notevole importanza hanno in séguito assunto le ricerche del p. Bellarmino Bagatti nel sepolcreto cosiddetto del *Dominus Flevit*. [2] Quest'ultimo si trova a Sud–Est di Gerusalemme, sulla pendice occidentale del Monte Oliveto, in quella località dove, secondo la tradizione, Cristo si sarebbe fermato per contemplare Gerusalemme e ne avrebbe pianto la prossima rovina.

Già dopo i rinvenimenti di Talpioth, la presenza sugli ossuari di certi nomi quali Gesù, Giuda, Barsaba, Marta e via dicendo e di segni a forma di Croce (X o +) aveva indotto il Sukenik, e dietro di lui altri studiosi, a ritenere che quei documenti fossero cristiani. [3] Altri invece, evidentemente impressionati da certe esuberanze dimostrate dai fautori della tesi cristiana, avevano preferito disconoscere ogni traccia di cristianità. [4]

Ora però le indagini nel *Dominus Flevit* hanno restituito ossuari della cui cristianità è difficile dubitare; donde risulta, naturalmente, anche la cristianità di almeno alcuni degli ossuari trovati in precedenza. Né ciò è strano. Non potendosi infatti negare l'esistenza in Palestina di una comunità

(1) E. L. SUKENIK, in *Amer. Journ Arch.*, 51 (1947), pp. 351–365, tavv. 78–88, e in particolare pp. 355 s., nn. 7–8, tavv. 80 81, e p. 358, nn. 3 4, tavv. 80 e 84 D.

(2) B. BAGATTI, in *Riv. Arch. Cr.*, 26 (1950), pp. 117–131; B. BAGATTI – J. T. MILIK, *op. cit.*

(3) Per esempio, F. POULSEN, in *Studies presented to David M. Robinson*, II, Saint Louis 1953, pp. 419–423; C. CECCHELLI, *Il trionfo della Croce*, Roma 1954, pp. 161–165.

(4) Cfr. E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Casale Monferrato 1958, pp. 112 s., n. 35 (ed altre citazioni ivi). Cfr. anche E. DINKLER, *Signum Crucis*, ecc., Tübingen 1967, pp. 3–6.

giudeo–cristiana dopo la predicazione di Cristo, è logico ammettere che siano esistiti anche ossuari cristiani con qualche segno dei tempi nuovi.

Venendo ora ai due testi che ho riportati, dirò che nell'ossuario *a* è interessante la presenza del termine προσήλυτος. Esso veniva applicato a colui che passava da una fede all'altra: o dal paganesimo al Giudaismo o anche, come risulta dal *Nuovo Testamento*, dal Giudaismo al Cristianesimo. (1) Il nostro Diogenes, dunque, può benissimo essere considerato cristiano e, in realtà, sembra esserlo stato. Si noti che sotto l'epigrafe, a sinistra, è un segno di croce (X) e che sul labbro dell'orlo, accanto all'epigrafe ripetuta (Διογένης Ζηνᾶ π[ρ]οσήλυτος), fu aggiunto parimente il segno X.

Queste croci, sicuramente intenzionali, che si ritrovano anche su altri ossuari del *Dominus Flevit*, richiamano il pensiero agli analoghi segni X o + sugli ossuari di Talpioth. In tutti i casi, si tratta o di una diretta allusione a Cristo, il cui nome greco (Χριστός) comincia appunto con una lettera che s'identifica con la Croce, o del salutare segno ebraico *tauv*, (2) che della Croce fu ben presto considerato prefigurazione. (3)

La cristianità dell'ossuario di Diogenes è, del resto, confermata dal segno ☧ che compare sull'altro ossuario (*b*). L'epigrafe tracciata a carbone nell'interno della cassetta e consistente nel nome del defunto non è completamente chiara: è però molto probabile che si tratti di un Giuda, anch'egli proselita. (4) Ben chiaro è, invece, il ☧ tracciato all'esterno. Ora, non si vede come questo segno possa venire interpretato se non come sigla del nome di Cristo; una sigla costituita dalle due lettere iniziali del suo nome e implicitamente dalla Croce (X). (5) Abbiamo qui, in sostanza,

(1) MATTHAEUS, 23, 15; *Actus*, 2, 11; 6, 5; 13, 43. Per l'uso del termine προσήλυτος, cfr. B. BAGATTI – J. T. MILIK, *op. cit.*, p. 84.

(2) EZECHIEL, 9, 4.

(3) Il primo ricordo di questo concetto si trova in un passo dell'*Epistola* attribuita a Barnaba (Ps. BARNABAS, 9,8). Vedi sotto, p. 546.

(4) In B. BAGATTI – J. T. MILIK, *loc. cit.*, si legge Ἰούδ ν(εωτέρου) προσηλύτο[υ] τυρᾶ, e si traduce « (ossa) di Yehudah il Giovane, proselita, fabbricante di formaggio ». In precedenza era stato letto προσήλυτος Τύρου, donde B. LIFSHITZ, in *Zeitschr. des Deutschen Palästina – Vereins*, 78 (1962), p. 79, ricavò: Ἰούδαν προσήλυτος Τύρου. Se Ἰούδαν è accettabile, Τύρου è infirmato dalla sicura lezione τυρα. C'era forse, qui, un patronimico, come nell'epigrafe di Diogenes?

(5) V. sopra, p. 310. Ad una sigla di Cristo pensò anche P. TESTINI (in *Riv. Arch. Crist.*, 35, 1959, p. 253), pur tentando di riportarla, ma senza persuasivi argomenti, al III secolo. Di « un esempio di monogramma del nome di Cristo » parla altresì A. FERRUA, negli *Atti* del IX Congresso Intern. di Archeologia Cristiana (Roma 1975), p. 17 (della pubblicazione provvisoria); ma in una nota (p. 30, nota 87) si domanda, stranamente, se esso non sia « l'iniziale di un nome come Χρήσιμος », e crede anzi di riconoscere nella fot. 75 (di B. BAGATTI – J. T. MILIK, *op. cit.*, tav. 27) traccia di una lettera successiva al ☧. In realtà, la traccia è illusoria; né, d'altra parte, si vede il motivo per cui le due prime lettere del presunto Χρήσιμος sarebbero state espresse in legatura.

un mirabile precedente di quello che poi sarà detto monogramma costantiniano. (1) A conferma dell'alta antichità del segno, si può, del resto, ricordare che un ☧ compare in un'epigrafe cristiana di Roma già — probabilmente — verso la fine del II secolo. (2)

2. *L'acclamazione cristiana di Emmaus.*

Nella località dell'antica Emmaus–Nikopolis.
Lastra di marmo bianco, rotta in quattro pezzi, di cui uno manca.
Probabilmente IV secolo.
H. VINCENT, in *Revue Biblique*, 22 (1913), pp. 100 s. Cfr. L. JALABERT – R. MOUTERDE, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, col. 664 (a. 1926).

+ ἐν [ὀνό]ματι Πατρὸς +
κ(αὶ) Υἱο[ῦ κ(αὶ)] Ἁγίου Πνεύ-
ματ[ος . κα]λὴ ἡ πόλις Χρισ-
[+ τι]ανῶν +

« + Nel nome del Padre + e del Figlio e dello Spirito Santo. Bella la città dei + Cristiani + ».

È, questa, una epigrafe acclamatoria ed augurale, che intende attirare l'aiuto della Trinità divina sulla città abitata dai Cristiani. La formula καλὴ ἡ πόλις assume, in sostanza, il significato di « Viva la città ». (3) Dell'attributo Χριστιανός ho già parlato più di una volta. (4)

La lapide si trovava forse, anticamente, sopra una porta o presso di essa. Non si può escludere che l'edificio sia stato una chiesa. Ad ogni modo, è interessante che una siffatta epigrafe sia venuta in luce ad Emmaus, centro di spiritualità ebraica (qui avevano sede i Maccabei), divenuto poi famoso per la rivelazione di Cristo ai discepoli durante l'agape fraterna. (5)

(1) Era questo infatti, com'è noto, il segno che Costantino avrebbe visto risplendere nel cielo prima della sua vittoria su Massenzio (cfr. M. GUARDUCCI, in *Mélanges ... offerts à Pierre Boyancé*, Roma 1974, pp. 375–386). Il segno ☧ veniva usato, è vero, anche dai pagani quale abbreviazione di parole aventi inizio con XP. Ma nessuna delle soluzioni che si conoscono acquisterebbe qui un senso plausibile. Per le soluzioni pagane, cfr. B. BAGATTI – J. T. MILIK, *op. cit.*, p. 178.

(2) Cfr. M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958, I, p. 400 (con bibliografia). I dubbi di P. TESTINI (in *Riv. Arch. Crist.*, 31, 1955, p. 106) circa l'età e la cristianità del testo non sembrano abbastanza fondati.

(3) Per altri esempi di acclamazione cristiana con καλός in Palestina, v. sotto, pp. 453 s.

(4) V. sopra, p. 433.

(5) LUCAS, 24, 13–35. Per Emmaus–Nikopolis, v. sotto, p. 450.

3. *L'epitafio della diaconessa Sophia a Gerusalemme.*

Gerusalemme, sul Monte Oliveto.
Parte superiore di una stele di pietra calcarea, rotta in vari frammenti combacianti. Le lettere sono incise con una certa cura.
Seconda metà del IV secolo.
L. Cré, in *Revue Biblique*, 13 (1904), pp. 260–262; C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, p. 292.
Fig. 132.

† ἐνθάδε κῖται ἡ δούλη
καὶ νύμφη τοῦ Χριστοῦ
Σοφία, ἡ διάκονος, ἡ δευ-
τέρα Φοίβη, κοιμηθῖσα
ἐν ἰρήνη τῇ κα′ τοῦ Μαρ-
τίου μηνὸς Ἰνδ(ικτιῶνος) ια′
[···]θίτω κύριος ὁ Θεὸς
– – – – – – – ισων πρεσ–
– – – – – – – – – – – – – –

Fig. 132

« † Qui giace la serva e sposa del Cristo, Sophia, la diaconessa, la seconda Phoibe, che si addormentò in pace il 21 del mese di marzo della 11ª Indizione ... il signore Iddio ... ». (1)

Questo epitafio, posto sulla tomba di una diaconessa, è arricchito da un ricordo paolino. La virtuosa defunta viene infatti paragonata ad una più antica diaconessa che Paolo, scrivendo la sua *Epistola ai Romani*, presentò e raccomandò ai destinatari con parole di alta lode: Phoibe della chiesa di Kenchreai presso Corinto, donna di cui molti fra cui Paolo stesso avevano sperimentato l'aiuto. (2) La diaconessa di Gerusalemme non poteva certamente ricevere un elogio più bello. (3)

(1) Normalissimi in questa età sono i fenomeni di itacismo: κῖται, κοιμηθῖσα, ἰρήνη. Lascio incerto il supplemento della l. 7.

(2) Paulus, *Rom.*, 16, 1.

(3) Per altre diaconesse, a Delfi e a Melo, v. sopra, pp. 345–347, 368 s.

4. *Il musaico topografico di Madaba.*

Nell'antica località di Madaba (o Medeba), sull'altopiano moabitico a Est del Mar Morto, furono avvistati nel 1884, fra le rovine di una chiesa paleocristiana, i resti di un grandioso musaico pavimentale. Soltanto nel 1896 però, grazie allo zelo di un sacerdote del Patriarcato ortodosso di Gerusalemme, il p. Kleopas Koikylides, si ebbero sull'insigne monumento le prime più precise notizie, che lo fecero conoscere agli studiosi e aprirono la via alla sua illustrazione scientifica. In base ai frammenti superstiti, si può calcolare che in antico esso raggiungeva la rispettabile lunghezza di circa 25 metri e la larghezza di circa 7. Si può inoltre stabilire ch'esso occupava il transetto della chiesa. Considerando poi la sua eccezionale grandiosità e, d'altra parte, la relativa modestia del centro di Madaba, è ragionevole argomentare che, per offrire alla propria chiesa un'opera di quella importanza, tutti i fedeli della comunità dovessero generosamente versare il proprio obolo.

Il musaico è di carattere topografico. Esso ci richiama, pertanto, al musaico topografico di Antiochia del quale ho parlato nel volume precedente. (1) Se non che, invece di rappresentare, come lì, i quartieri di una sola città, esso squaderna davanti ai nostri occhi una regione intera: la Palestina del tardo Impero e le regioni limitrofe. Da Ainon nella valle del Giordano si giunge al ramo Canopico del Nilo, ma è quasi certo che in origine la grande carta topografica comprendesse tutta la parte occidentale del Delta con l'importantissimo centro di Alessandria. L'età del monumento cade, come ormai tutti gli studiosi riconoscono, nel regno di Giustiniano; forse, più precisamente, nei suoi ultimi anni (560–565). Scopo dell'opera fu l'istruzione dei fedeli che sempre più numerosi accorrevano a visitare i luoghi santi dove Cristo era nato, aveva predicato e sofferto, per poi morire e miracolosamente risorgere. Torna bene, anzi, che la seconda metà del VI secolo abbia veduto, come sappiamo da altre fonti, un rinnovato interesse dei Cristiani verso la Palestina e un contemporaneo fiorire di *Itinerarî* ad uso di coloro che, per devozione, si sobbarcavano alle fatiche dei non brevi e non facili viaggi attraverso quei luoghi famosi. (2)

La grande carta musiva è orientata verso Est, salvo alcune irregolarità suggerite dalla preoccupazione della prospettiva. La scala è variabile. Un calcolo approssimativo porta a 1 : 15.000 per la zona della Giudea centrale, a 1 : 1.613 per quella urbana di Gerusalemme.

(1) Vol. III, pp. 452 s. A proposito di questo musaico, voglio precisare che l'esistenza ad Antiochia (nel sobborgo di Daphne) della sorgente Castalia, ivi effigiata e senza dubbio derivante il proprio nome dalla famosa Castalia di Delfi, è attestata anche da altre fonti (cfr. CLEMENS ALEX., *Protr.*, 2,11, 1; EUSEBIUS, *Praep. evang.*, 2, 3, 1; GREGORIUS NAZ., *Contra Iul.*, 2, 32; ecc.). Per questa seconda Castalia asiatica, cfr. A. GRABAR, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1969, 1, p. 278 e note 1–2; M. GUARDUCCI, in *Mem. Lincei*, 1975, pp. 667 s.

(2) Di quest'epoca è l'*Itinerario* di Antonino da Piacenza (cfr. P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII*, Vindobonae 1898, pp. 157–218). Vedi sopra, pp. 352–354.

Centro materiale e ideale del musaico è appunto Gerusalemme, la città santa, alla quale fanno corona monti, pianure, fiumi e laghi, non che altre città o villaggi più o meno famosi. Il criterio che indusse a ricordare questi altri centri fu duplice: ora un'eventuale loro importanza nel testo della Sacra Scrittura, come di luoghi che avevano dato i natali a insigni personaggi o erano stati teatro di avvenimenti memorabili; ora anche un senso di *horror vacui*, obbedendo al quale l'autore del cartone onorò di una particolare menzione anche certe località che veramente avrebbero potuto senza danno esser passate sotto silenzio. Il medesimo *horror vacui* indusse poi quell'artefice ad animare il suo quadro con figurine di uomini, di animali, di piante. Così, quattro uomini navigano in due barchette sulle acque del Mar Morto, un leone insegue una gazzella nel deserto di Moab, alcuni pesci

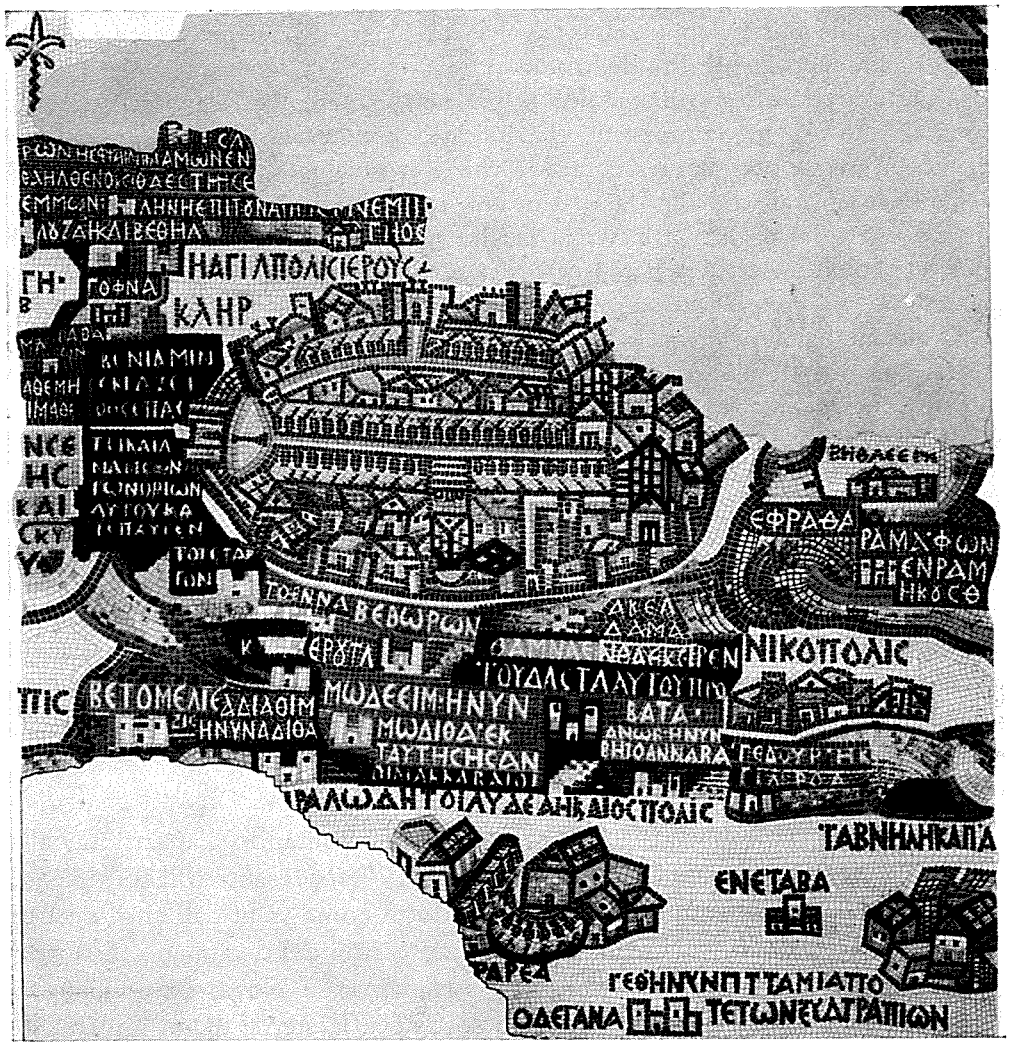


FIG. 133

guizzano nelle correnti del Giordano e del Nilo, e qua e là s'innalzano palme coi loro pesanti grappoli di datteri. A riempire i vuoti contribuirono poi le iscrizioni esplicative, che qui soprattutto interessano; iscrizioni dalle lettere allungate, se pure non eccessivamente, con abbreviazioni e segni d'interpunzione, consistenti – questi ultimi – ora in uno ora in due punti, ora in un apice.

Il lavoro fu eseguito con grande abilità e con somma cura, usando tessere marmoree di piccole dimensioni e di vari colori: rosso, verde–azzurrastro, bruno, violaceo, giallo, nero, bianco, grigio. Il rosso si presenta in quattro gradazioni, il verde–azzurrastro in cinque o sei. Le zone montuose sono rese con tessere scure. Quanto poi alle iscrizioni, esse sono generalmente nere su fondo bianco; ma nelle zone scure spiccano in bianco. Il rosso è riservato alle iscrizioni che definiscono i territori e le tribù e che, in generale, esprimono testi di particolare importanza. Si noti altresì che le iscrizioni passano talvolta, con lettere diverse per colore e dimensioni, da un pannello all'altro dello sfondo.

L'artista che disegnò il musaico è, per noi, anonimo, e semplice congettura resta, almeno per ora, la proposta d'identificarlo con un tale Salmanios, musaicista che in età press'a poco contemporanea lavorò per un'altra chiesa di Madaba. L'insieme delle epigrafi che illustrano il nostro musaico dimostra che il greco non doveva essere la sua lingua materna. D'altra parte, lo stile del musaico stesso ce lo rivela come un artefice non ignaro dei modelli trasmessi dalla ormai lontana ma tuttora viva arte ellenistica. Certo, egli possedette una profonda conoscenza della regione palestinese, quale – s'intende – essa si presentava nell'età di Giustiniano. Quanto poi alle fonti da lui messe a profitto, dovremo pensare soprattutto all'*Antico Testamento* (specialmente ai libri del *Genesi* e del *Deuteronomio*) ed al *Nuovo*, non che all'*Onomasticon* di Eusebio e (non si può dubitarne) anche ad altre carte topografiche, sia della Palestina sia delle regioni limitrofe.

L'importanza del monumento mi ha indotta ad esporre tutto ciò che è utile sapere intorno ad esso. Aggiungo che molti studiosi lo hanno via via preso in esame, o nel suo complesso o nelle sue parti, ma che ormai basta riferirsi all'esauriente e chiarissima pubblicazione di M. Avi–Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, Jerusalem 1954, dove tutta la principale bibliografia precedente viene citata (p. 78). Cfr., successivamente, C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, pp. 207–210; H. Cüppers, in *Arch. Anz.*, 1968, pp. 739–747.

Fig. 133.

Vengo ora a riportare qualche didascalia, limitando l'attenzione alla tav. 7 del libro dello Avi–Yonah, quella in cui è rappresentato il frammento che contiene Gerusalemme. La città, riprodotta come vista dall'alto, occupa uno spazio di forma ovale tagliato dalla linea diritta del decumano, fiancheggiato — quest'ultimo — da portici e terminante, a Nord, in uno spazio contenente una colonna che un tempo sosteneva la statua di un imperatore poi sostituita dalla Croce. Cinta dalla cerchia delle mura, munite di 31 torri

e interrotte da 6 porte, essa è stipata di edifici (ben 36), fra i quali spicca il grande santuario costantiniano del Golgotha, comprendente il Martyrion, il Cortile e la chiesa del Santo Sepolcro (Anastasis) con la sua cupola. (1)

Leggo e commento le iscrizioni più vicine al perimetro della città santa, cominciando dal titolo della città e procedendo poi da sinistra verso destra:

ἡ ἁγία πόλις Ἰερουσα[λήμ],
κλῆρ(ος)
Βενιαμίν.
σκιάζει
ὁ Θ(εὸ)ς ἐπ' αὐ-
τῷ καὶ ἀ-
νὰ μέσον
τῶν ὁρίων
αὐτοῦ κα-
τέπαυσεν.

« La città santa, Gerusalemme, parte di Beniamino. Iddio la protegge, e in mezzo ai suoi confini venne ad abitare ».

Ho congiunto in un solo testo tre scritte che lo Avi—Yonah riporta come separate. (2) In realtà, sembra trattarsi del solito fenomeno per cui un'epigrafe si estende su vari pannelli dello sfondo. Il titolo vero e proprio della città (l. 1) è in rosso su bianco; rosso e compreso nel medesimo pannello è anche κλῆρ(ος) (l. 2). Si passa poi ad un pannello rosso su cui spiccano in bianco le lettere.

Gerusalemme si trovava, in effetti, nella parte (*klèros*) toccata a Beniamino. Le ll. 4–10 riecheggiano, liberamente, la benedizione a lui impartita da Mosè prima di morire: consolanti parole che qui peraltro (così ritengo) sono applicate, più che a Beniamino stesso, al suo *klèros*. (3)

Seguono le scritte: (4)

τὸ τέταρ|τον

τὸ ἔννα[τον],

alludenti al quarto e al nono (ἔνατον) miglio dalla città.

(1) Per la rappresentazione di Gerusalemme, cfr. M. Avi–Yonah, *op. cit.*, pp. 50–60.

(2) M. Avi–Yonah, *op. cit.*, pp. 49 s., nn. 52+53+50.

(3) Cfr. *Deuter.*, 33, 12. Nella Bibbia « dei Settanta » si legge ωιων al posto di οριων; ciò che, ovviamente, dà luogo ad altre interpretazioni.

(4) M. Avi–Yonah, *op. cit.*, p. 60, nn. 54–55.

Viene poi, molto chiara, l'iscrizione: (1)

Βεθωρών.

È il Bethoron ricordato da Eusebio e da altre fonti, celebre per le clamorose vittorie degli Ebrei sui Greci e sui Romani. (2)

Continuando verso destra, si legge: (3)

'Ακελ|δαμά,

nome aramaico del campo maledetto acquistato da Giuda col prezzo del tradimento di Gesù, nome che significava in greco « campo del sangue » (ἀγρὸς αἵματος). (4)

Sotto il funesto ricordo del campo di Giuda, si legge, su pannelli diversi: (5)

Θάμνα, ἔνθα ἔκειρεν
'Ιούδας τὰ αὐτοῦ πρό-
βατα.

« Thamna, dove Giuda tosava le sue pecore ».

Si allude, qui, alla località presso cui si svolge un noto episodio del *Genesi*: l'avventura di Giuda figlio di Giacobbe con la nuora Tamar. (6)

A destra di questa scritta, si noti la caratteristica presenza di una città indicata dal nome (7)

Νικόπολις.

È il nome classico di Emmaus, la famosa località in cui Cristo, già risorto, si rivelò ai discepoli seduti con lui a mensa. (8)

Risalendo al di sopra di Nikopolis, ecco comparire (9)

'Εφράθα.

È, questa, la località presso la quale gli Ebrei veneravano la tomba di Rachele, morta in quei paraggi nel dare alla luce Beniamino. (10)

(1) Id., *op. cit.*, p. 60, n. 56.
(2) I *Macc.*, 3, 16; Flavius Iosephus, *Bell. Iud.*, 2, 516.
(3) M. Avi-Yonah, *op. cit.*, pp. 63 s., n. 71.
(4) Matthaeus, 27, 8; *Actus*, 1, 19.
(5) M. Avi-Yonah, *op. cit.*, p. 64, n. 72.
(6) *Gen.*, 38, 12-18.
(7) M. Avi-Yonah, *op. cit.*, p. 64, n, 74.
(8) V. sopra, p. 444.
(9) M. Avi-Yonah, *op. cit.*, p. 65, n. 76.
(10) *Gen.*, 35, 19.

Al nome di Rachele si riconnette l'iscrizione che segue: (1)

Ῥαμά. φωνὴ
ἐν Ῥαμὰ
ἠκούσθ[η].

« Rhama; una voce in Rhama fu udita ».

Rhama è un altro toponimo riferibile alla tomba di Rachele. La voce che risuona in Rhama è appunto quella di Rachele che piange i figli d'Israele uccisi o deportati dai Caldei di Nabucodonosor, secondo il profeta Geremia. (2) Il testo di Geremia venne poi ripreso nel Vangelo di Matteo per alludere alla strage degli Innocenti. (3)

Molto vicina alla tomba di Rachele era la località di Betlemme, dove nacque il Signore. E infatti la pianta di Madaba presenta qui un abitato con la didascalia (4)

Βηθλεέμ.

Il colore rosso delle lettere vuole esprimere l'importanza di questo toponimo, caro ai Cristiani. Nell'abitato si distingue la chiesa della Natività, nell'aspetto forse precedente al restauro che ne fece Giustiniano.

Al di sopra di Betlemme, cioè verso Est, il musaico s'interrompe. A Est di Gerusalemme, oltre le valli di Kedron e di Josaphat, si elevava il Monte Oliveto, animato da tanti ricordi. Nel musaico ne resta uno solo, ma molto importante: (5)

Γηθσ[ημανή].

È la famosa località (propriamente Γεθσημανή), situata alle falde del Monte, dove Gesù si ritirò a pregare dopo l'Ultima Cena, in attesa del martirio. (6) Il musaico presenta, a sinistra del nome, l'immagine della chiesetta, costruita per devozione e ricordata dagli *Itinerarî*.

(1) M. Avi-Yonah, *op. cit.*, p. 65, n. 77.

(2) Hierem., 38, 15. Il passo è, nella sua integrità: φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, | θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ· | Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς | καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὔκ εἰσιν (= « Una voce fu udita in Rhama: di lamento e pianto e gemito: Rachele che piangeva i propri figli, e non voleva essere consolata, perché non sono più »).

(3) Matthaeus, 2, 18.

(4) M. Avi-Yonah, *op. cit.*, pp. 65 s., n. 78.

(5) Id., *op. cit.*, pp. 49 s., n. 51.

(6) Matthaeus, 26, 36; Marcus, 14, 32.

5. *La stele del bambino Theodoros a Bersabea.*

Bersabea, poi a Gerusalemme nel Patriarcato ortodosso.
Lastra di marmo bianco.
23 aprile 588.
M. Abel, in *Revue Biblique*, 13 (1904), pp. 266 s., n. 1; A. Alt, *Griechische Inschriften der Palaestina Tertia*, Berlin–Leipzig 1921, p. 20, n. 25; H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Ère*, coll. 368 s., n. 4, fig. 4151 (a. 1922). Cfr. L. Robert, in *L'Antiquité Classique*, 37 (1968), pp. 446 s.
Fig. 134.

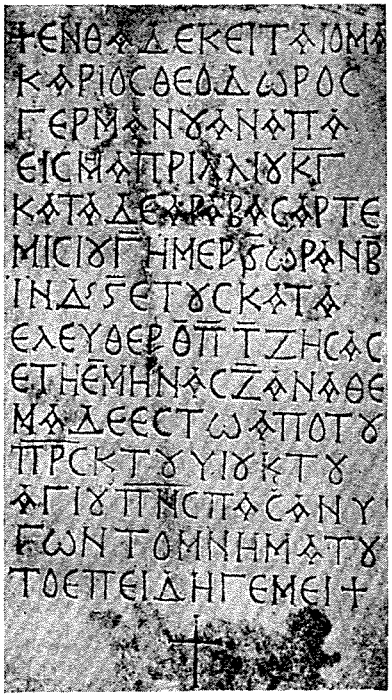


Fig. 134

+ ἐνθάδε κεῖται ὁ μα-
κάριος Θεόδωρος
Γερμανοῦ, ἀναπα-
εὶς μ(ηνὸς) Ἀπριλλίου κγ',
κατὰ δὲ Ἄραβας Ἀρτε-
μισίου γ', ἡμέρ(αν) ς', ὥραν β',
Ἰνδ(ικτιῶνος) ς', ἔτους κατὰ
Ἐλευθερ(οπολίτας) ϡπτ', ζήσας
ἔτη ε' μῆνας ζ'. ἀνάθε-
μα δὲ ἔστω ἀπὸ τοῦ
Π(ατ)ρ(ὸ)ς κ(αὶ) τοῦ Υἱοῦ κ(αὶ) τοῦ
Ἁγίου Πν(εύματο)ς πᾶς ἀνύ-
γων τὸ μνῆμα τοῦ-
το, ἐπειδὴ γέμει +
†

« + Qui giace il beato Theodoros figlio di Germanòs, morto il 23 del mese di aprile, secondo gli Arabi il 3° di Artemisios, nel giorno 6°, nell'ora 2ª, nella 6ª Indizione, nell'anno 389 secondo gli Eleuteropoliti; avendo vissuto 5 anni e 7 mesi. Maledizione vi sia del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo per ognuno che apra questo monumento, poiché è pieno + ». (1)

Chi dettò l'epitafio per il piccolo Theodoros non può certo essere accusato di inesattezza. Non soltanto egli si fece un dovere di ricordare l'anno, il mese e il giorno in cui il bambino si era spento, ma volle anche aggiungere l'indicazione del 6° giorno della settimana (venerdì) e dell'ora 2ª. Egli

(1) Alla l. 4, si può anche risolvere μ(ηνί); alle ll. 12 s., ἀνύγων sta naturalmente per ἀνοίγων. Invece di πᾶς ἀνύγων, la sintassi vorrebbe παντὶ ἀνοίγοντι, dipendente da ἀνάθεμα ... ἔστω (ll. 9 s.).

informò poi che il 23 di aprile equivaleva — nel calendario macedonico adottato dagli Arabi — al 3 di Artemisios, mentre la 6ª Indizione corrispondeva al 389 (anche qui il numero viene espresso cominciando dalle unità) secondo la cronologia vigente ad Eleutheropolis, cioè in quella notevole città palestinese che nell'età cristiana fu sede episcopale della *Palaestina prima*. In sostanza, la data è 23 aprile 588 d. Cr.

Contro eventuali violatori del sepolcro s'invoca una maledizione della Trinità divina, come in un'epigrafe cirenaica della quale in séguito mi occuperò. (1) Tale maledizione viene espressa dal termine ἀνάθεμα, usato così spesso anche dai pagani. Se non che, mentre i pagani esprimevano con quel termine e col verbo ἀνατιθέναι dal quale esso deriva il concetto di offerta alla divinità, i Cristiani si servivano del sostantivo ἀνάθεμα per indicare ed auspicare da parte della divinità la maledizione su coloro ch'essi ritenevano in colpa. (2) Si aggiunge poi, qui, l'utile informazione che il sepolcro è ormai pieno (γέμει): motivo addotto anche altrove per allontanare dal sepolcro le mani di gente senza scrupoli. (3)

6. *Lucernetta palestinese con accenno alla luce di Cristo.*

Gerusalemme, nel Museo dello Studio Biblico Francescano.

Lucernetta fittile ad un becco con epigrafe a rilievo lungo il bordo e Croce greca fiorita di apicature sul davanti. Si noti che il *lambda* di καλή è (in questo esemplare) adagiato.

V o VI secolo.

Fig. 135.

φῶς X(ριστο)ῦ φένι πᾶσιν. καλή.

« La luce di Cristo splende per tutti. Bella ». (4)

Nello stesso Museo esistono molte altre lucernette del medesimo tipo. Alcune di esse presentano la medesima formula, altre invece la formula leggermente diversa φῶς X(ριστο)ῦ καλὴ φένη πᾶσιν, con lo spostamento del καλή tra φῶς X(ριστο)ῦ e φένη πᾶσιν e con l'ovvia sostituzione dell'*eta* allo *iota* in φένη. Su altre ancora si legge λυχναρία καλά (= « Lucernetta bella »). (5)

Il καλή della lucernetta che qui presento e delle sue compagne si riferisce dunque alla lucerna stessa. È un'acclamazione che riecheggia l'aggettivo con cui gli arcaici ceramisti esaltavano ora persone ammirate ed

(1) V. sotto, pp. 475 s.

(2) Cfr. W. SPEYER, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Fluch*, coll. 1240 s. (a. 1969).

(3) Così, ad esempio, in un'epigrafe di Melo già presa in esame (v. sopra, p. 369).

(4) Il verbo φένι è, naturalmente, variante di φαίνει.

(5) Debbo la conoscenza di questo e degli altri esemplari alla cortesia del p. Michele Piccirillo.

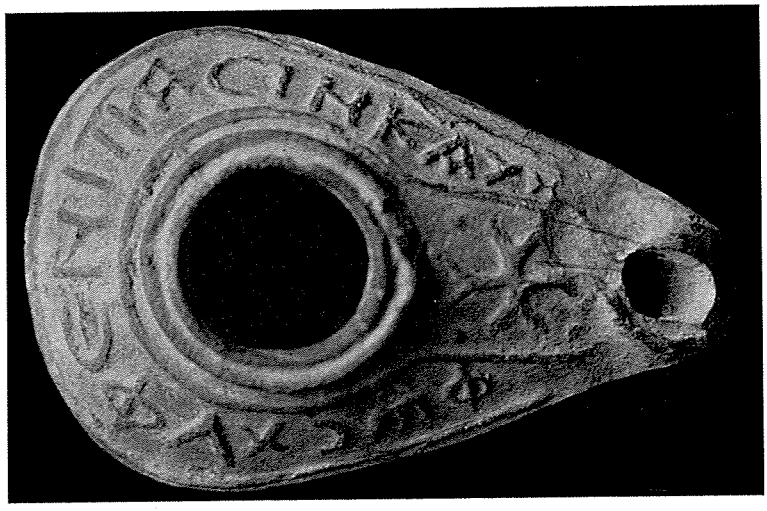


FIG. 135

amate, ora anche il vaso stesso. [1] Il medesimo aggettivo καλή, attribuito ad una donna, si ritrova sopra un vasetto di età ellenistica fabbricato proprio in Palestina e da me illustrato nel volume precedente. [2]

L'acclamazione alla lucerna viene aggiunta alla frase con cui si esalta la luce di Cristo. Tale frase sembra essere stata, in Palestina, molto comunemente applicata alle lucerne. Lo dimostra la formula, o intera (salvo la contrazione X(ριστο)ῦ) o abbreviata da successivi compendi φ(ῶ)ς X(ριστο)ῦ φ(αίνε)ι π(ᾶσ)ι, la quale arricchisce molte lucerne palestinesi rinvenute per un'area vastissima, che dalla Palestina si estende fino alla Crimea. [3] Il concetto ispiratore della bella frase è, come sembra, quello della universalità della luce, un concetto che anche i pagani dimostrarono di sentire. Parlando, nel volume precedente, delle epigrafi pagane su oggetti domestici e personali, ho richiamato l'attenzione sopra una lucerna fittile di tipo arcaico recante un'epigrafe graffita nel VI secolo av. Cr.: ὡς λύχνον εἰμί, καὶ φαίνω θ[εοῖσ]ιν κἀνθρῶποισιν (= « In quanto sono lucerna, faccio lume agli dèi e agli uomini »). [4] La luce è un bene comune. Con l'avvento del Cristianesimo, essa diviene attributo e addirittura simbolo di Cristo, e appunto in Cristo, redentore del mondo intero, si ribadisce il concetto della sua universalità, come

(1) Cfr. vol. III, p. 486, nota 2.

(2) Vol. III, pp. 501 s.

(3) L. JALABERT – R. MOUTERDE, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, col. 666 (a. 1926); cfr. R. FLACELIÈRE – J. ROBERT – L. ROBERT, in *Rev. Ét. Gr.*, 52 (1939), pp. 484 s. (*Bull. épigr.*, n. 244).

(4) Vol. III, p. 346.

di un dono largito a tutti gli uomini. È proprio questo il pensiero espresso nel Vangelo di Giovanni dalle parole che definiscono Cristo come « ... la luce vera che illumina ogni uomo » (... τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον) e da quelle con cui Cristo afferma di se stesso: « Io sono venuto luce nel mondo, affinché ognuno che crede in me non resti nell'oscurità » (ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ). (1)

Sempre in tema di lucerne cristiane, non sarà inopportuno ricordare, infine, che sopra una lucerna fittile greco–egizia entrata nel Museo di Leida si trova l'epigrafe φῶς ἐκ φωτός (= « Luce da Luce »). (2) Si allude anche qui alla luce di Cristo; qui però Cristo viene dichiarato Luce generata dalla Luce, che è quanto dire Figlio generato dal Padre, luce per eccellenza. È la celebre formula del *Credo* sancìto dal Concilio di Nicea (a. 325), formula che, come si è visto, ricorre anche in un'epigrafe corinzia dell'età di Giustiniano. (3)

EGITTO.

Circonfuso da tradizioni antichissime di ricchezza e di sapienza e illustrato da una storia secolare densa di vicende, che dal regno dei Faraoni scende al dominio dei Greci e poi a quello dei Romani, l'Egitto si aprì largamente all'influsso giudaico ed accolse poi, con una imponente massa di conversioni, la nuova religione di Cristo. In Egitto si stabilì pertanto, abbastanza presto, una solida gerarchia ecclesiastica, la quale ebbe come suo massimo esponente l'episcopato di Alessandria. Era ovvio, del resto, che questa città, famosa come centro di cultura e di speculazione filosofica, divenisse la roccaforte del Cristianesimo egiziano. Qui fu anche impiantata e notevolmente si sviluppò una scuola (Διδασκαλεῖον) destinata dapprima ai soli catecumeni, poi aperta — a un livello superiore — a tutti coloro che desideravano di approfondire la conoscenza del Cristianesimo. Basata su queste solide radici, la nuova Fede oppose — in Egitto — valida resistenza a diverse eresie che man mano vi si vennero insinuando e alle persecuzioni che nel III e all'inizio del IV secolo misero a dura prova i Cristiani, dall'epoca di Settimio Severo a quella di Diocleziano e di Massimino Daia.

(1) IOANNES, 1, 9; 12, 46. Per gli stretti vincoli che uniscono Cristo al concetto di 'luce', v. sopra, p. 310; sotto, p. 493.

(2) CIG, IV 8516; G. B. DE ROSSI, in *Bull. Arch. Crist.*, 4 (1866), p. 72; H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Athanase*, coll. 3036 s. (a. 1907), fig. 1069.

(3) V. sopra, p. 330.

Da ultimo si aggiunse — causa di gravi perturbazioni — l'eresia di Ario, condannata nel 325 dal Concilio di Nicea.

Le iscrizioni greche cristiane a noi restituite dall'antico Egitto sono di vario carattere: epigrafi commemorative e acclamatorie, epigrafi sepolcrali, epigrafi esplicative di opere d'arte, epigrafi di oggetti personali e specialmente di amuleti. Tali epigrafi sono, in generale, posteriori alla Pace della Chiesa e presentano spesso indizi di sincretismo, che la storia spirituale della regione pienamente giustifica.

Qui mi propongo di prendere in esame alcuni testi di vario genere, databili fra il IV e il VI secolo: **1**) un quaderno scolastico con formule sacre e una frase di saggezza (IV secolo, forse prima metà); **2**) un epitafio della Nubia con citazioni bibliche, con una frase salutare concernente l'Incarnazione e con un esempio di psefia (V secolo); **3**) epigrafi esplicative di scene bibliche e allegoriche in pitture di mausolei nella necropoli di el Bagawāt (V secolo); **4**) il ricordo di un santo anacoreta (?) nella medesima necropoli, con allusione a Cristo–padre (probabilmente VI secolo); **5**) epigrafi relative alla cristianizzazione del tempio di Iside a Philai, con acclamazioni alla Croce e al vescovo Theodoros (537?); **6**) un'acclamazione isopsefica a Dio nella medesima località di Philai (tarda età imperiale).[1]

1. *Il quaderno di uno scolaretto cristiano.*

Da una ignota località dell'Egitto, poi a Berlino nelle collezioni statali.
Piccolo codice costituito di nove tabelle lignee spalmate di cera (in origine, forse, dieci), alcune delle quali iscritte dalle due parti: in tutto, 18 pagine.
IV secolo (forse ancora, a giudicare dai caratteri epigrafici, prima metà).
A. PLAUMANN, in *Amtliche Berichte aus den königlichen Kunstsammlungen*, 34, Berlin 1912–1913, coll. 211–219. Cfr. W. SCHUBART, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, 3ª ed., Leipzig 1961, pp. 29–31, figure alle pp. 29, 31.
Fig. 136.

Dove lo scritto è conservato, si leggono alcuni elementari esercizi scolastici, talvolta preceduti dalla Croce: trascrizioni di parole con divisione di sillabe, prove di calligrafia, numeri, conteggi. L'uniformità è interrotta alle pagine 6 e 8 da qualche cosa di nuovo.

(1) La gemma iscritta con l'immagine del Crocifisso, attribuita all'Egitto e riprodotta anche nello *specimen* dei voll. III – IV, non si presta più, oggi, ad essere compresa in questo volume. Oggi infatti essa richiederebbe, per vari motivi, considerazioni più ampie e complesse di quanto non consentano le norme da me seguìte nella mia *Epigrafia greca*. Mi propongo pertanto di trattare l'argomento in uno scritto a sé, in altra sede.

Nella pagina 6 compaiono due incroci grafici di carattere sacro:

φ
ζ ω η
ς

e

ε
ν ο μ υ λ
μ
α

Il primo è composto dalle due parole φῶς e ζωή (= « luce, vita »): esempio, ch'io sappia, fra i più antichi della mistica formula;[1] nel secondo si riconosce il nome sacro degli Ebrei Ἐμμανουήλ (= « Dio con noi »), ammettendo naturalmente l'omissione di *eta*. Tanto la luce e la vita quanto il nome Emmanuel riportano il nostro pensiero a Cristo,[2] già ricordato dal simbolo della Croce secondo la cui forma le due epigrafi sono disposte.[3]

La pagina 8 è, a sua volta, occupata da una frase di notevole interesse (*fig. 136*):

FIG. 136

+ ἀρχὴ μεγίστη
τοῦ βίου τὰ γράμμα-
τα.

« + Principio massimo della vita (sono) le lettere ».

(1) V. sopra, pp. 439 s. Per altri esempi in Egitto, cfr. E. PETERSON, *Εἷς Θεός*, ecc., Göttingen 1926, p. 39.

(2) Per il nome Ἐμμανουήλ applicato a Cristo–Messia, cfr., fra l'altro, MATTHAEUS, 1, 23.

(3) Per altri esempi di analoga disposizione, v. sopra, pp. 371, 405 s., 439 s.

L'epigrafe, scritta con eleganza, dimostra una mano sicura: evidentemente non di un allievo ma di un maestro. Ricordo, a questo proposito, che nel III volume ho richiamato l'attenzione su « modelli » provenienti da scuole egizie (non cristiane) di età più antica, « modelli » scritti dal maestro e da lui proposti all'imitazione dello scolaro. (1)

Il motto tracciato sulla tabella che qui presento contiene un'ampia lode delle lettere (γράμματα), e perciò s'intona benissimo ad un ambiente scolastico in cui s'imparava a leggere a scrivere e a far di conto, e s'inserisce perfettamente in un quaderno che contiene esercizi di scrittura e di conteggio. Ma la frase nel suo complesso e la parola γράμματα in particolare si prestano a qualche ulteriore considerazione.

La frase — un trimetro giambico — doveva essere già nota in Egitto. Con una variante, che però lascia intatto l'andamento del verso, essa ricompare, preceduta da una sigla di Cristo, su di un foglio di papiro, nel quaderno più o meno coevo di un altro scolaro egiziano: ἀρχὴ μεγίστη τοῦ φρονεῖν τὰ γράμματα (= « Principio massimo del pensare [sono] le lettere »). (2) La variante consiste nel τοῦ φρονεῖν per τοῦ βίου. Quale delle due lezioni corrisponde al testo originario? Forse — direi — il τοῦ φρονεῖν. È infatti più ovvio concepire le lettere quali « principio del pensare » che non quali « principio della vita ». Ma come spiegare la variante τοῦ βίου? Con ogni riserva, si potrebbe ammettere ch'essa fosse stata suggerita dal valore più profondo che γράμματα, significante — si noti — e « lettere » e in generale « scrittura », venne ad assumere nell'uso dei Greci cristiani: il valore, voglio dire, di « scrittura per eccellenza », ossia di « Sacra Scrittura ». Poiché infatti la Sacra Scrittura era considerata parola di Dio, non è irragionevole che una tale scrittura si prestasse ad essere concepita come « inizio della vita » (ἀρχὴ τοῦ βίου).

Se ciò è giusto, la frase avrebbe potuto anche più facilmente essere accolta in una scuola cristiana. Non si può peraltro escludere — io penso — che, inserendo quella pagina nel quaderno che gli serviva per gli esercizi di scrittura e di conteggio, lo scolaretto egiziano abbia seguitato ad intendere la parola γράμματα soprattutto nel suo valore più comune di « lettere dell'alfabeto ». (3)

(1) Cfr. vol. III, pp. 372–374.

(2) P. Jouguet – P. Perdrizet, in C. Wessely, *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, VI–VII, Leipzig 1906, pp. 154, 158.

(3) Per altri begli esempi di quaderni scolastici cristiani nell'Egitto del IV secolo, cfr. B. Boyaval, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 17 (1975), pp. 145–150, 225–235, tavv. 5*b*, 8. In questi esempi figurano i *Salmi* 92 e 146.

2. *Un'epigrafe sepolcrale della Nubia.*

Dalla Nubia (così, almeno, sembra); ora al Cairo, nel Museo Copto.
Stele sepolcrale di pietra calcarea.
V secolo.
G. LEFEBVRE, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, Le Caire 1907, pp. 128 s., n. 663. Cfr. C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, pp. 75 s.

+ ἐν ὀνόματι [το]-
ῦ Πατρὸς καὶ το[ῦ]
Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου [Π]-
νεύματος, Κύριε [ἀ]-
νάπαυσον τὴν ψυχὴ-
ν τῇ δούλῃ σου Θεοδ-
ότῃ τῆς μακαρίας, ἐλέ-
ησον αὐτῆς κατὰ τὸ μέ-
γα ἔλεώς σου, ὁ Θεώς,
καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τῶ-
ν ⟨ο⟩ἰκτιρμῶν σου ἐξάλ-
ιψον τὸ ἀνόμιον αὐτῆ-
ς καὶ ἐλέησον αὐτῆς
ἀπὸ τῶν χειρῶν σου, κ-
αὶ στισον (?) αὐτῆς ἐκ δε-
ξιᾶς σου ἐπὶ θρόνο δικ-
αιωσύνης καὶ πόδισο-
ν αὐτῆς ἐπὶ ὕδαδο-
ς ἀναπαύσεως. ἐκ-
ημήθη ἐν Κυρίῳ, ἀμ-
ήν. Χριστὸ⟨ν⟩ Μαρία γ-
εννᾷ, ἀμήν. ἡ πρότη
ἡ ἡμέρα ἀποθανο-
ν την αυτης Φαμεν-
ώθ ια′ ἡμέρα γ′ ἐπὶ τ-
ὰς ζ′ ἡμέρας κατὰ σε-
λήνη κς′ ειν ἐν ερηνη ϙθ′.

« + Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo; Signore, dà riposo all'anima della tua serva, la beata Theodote; abbi pietà di lei secondo la tua grande

bontà, o Dio, e secondo la moltitudine delle tue misericordie cancella il suo peccato ed abbi pietà di lei con le tue mani e ponila (?) alla tua destra sul trono della giustizia e abbeverala all'acqua della pace. Si addormentò nel Signore, amen. Maria genera Cristo, amen. Il primo giorno ... 11 (del mese) Phamenoth, 3° giorno dei 7 giorni, secondo (il mese della) luna 26 ..., in pace, 99 ». (1)

Aperto dall'invocazione alla Trinità divina, l'epitafio di Theodote si vale sùbito delle parole di un *Salmo*. Le ll. 7–13 sono infatti tolte di peso dal *Salmo* 50, il famoso Salmo *Miserere*. Segue una frase nella quale si fondono due concetti più volte espressi nei testi biblici: quello dello stare alla destra e quello del sedere sopra un trono d'onore. Qui, il desiderio espresso dai superstiti che la defunta sieda alla destra di Dio e, come sembra, sul suo stesso trono raggiunge un colmo, perché un posto di quel genere è riservato soltanto a Cristo. (2) Viene quindi un'allusione, anch'essa molto nota, all'acqua del refrigerio eterno (ll. 17–19). (3)

Ma ciò che qui soprattutto interessa è — alle ll. 20–22 — la frase salutare conclusa da un ἀμήν, cioè Χριστὸ⟨ν⟩ Μαρία γεννᾷ; una frase che, almeno a mio giudizio, risolve la famosa e tanto discussa sigla ΧΜΓ. Di questa sigla parlerò più diffusamente nel commentare un'epigrafe cristiana di Roma; (4) qui basti mettere in rilievo che la frase stessa fu introdotta nel testo come un elemento a se stante. Essa vuol essere, in questo caso, non soltanto una professione di fede da parte di chi redige l'epitafio ma anche e soprattutto una formula di difesa e di speranza. La miracolosa nascita di Cristo da Maria era infatti per i Cristiani il principio della salvezza, sì che la semplice enunciazione di quell'avvenimento poteva ben valere difesa contro gli assalti del maligno e speranza per l'eterna salute dei trapassati.

L'epigrafe si chiude con un numero, ϙϑ′ (= 99). È un numero che, dalla prima metà del IV secolo in poi, compare spesso — con evidente valore arcano — in epigrafi e papiri. (5) Si è più volte affermato ch'esso sia un numero isopsefico, osservando la sua rispondenza alla somma dei nu-

(1) L'epigrafe è gremita di varianti ortografiche e di vere e proprie inesattezze: ll. 6 s., τῆ δούλη ... Θεοδότη per τῆς δούλης ... Θεοδότης; l. 9, ἔλεως e ὃ Θεώς per ἔλεος e ὦ Θεός; ll. 10 s., τωννικτιρμον per τῶν οἰκτιρμῶν; ll. 11 s., ἐξάλιψον per ἐξάλειψον; l. 14, χειρῶν per χειρῶν; l. 15, στισον per στῆσον (?); ll. 16 s., θρόνο δικαιωσύνης per θρόνῳ δικαιοσύνης; ll. 17–19, πόδισον per πότισον e ὕδαδος per ὕδατος; ll. 19 s., ἐκημήθη per ἐκοιμήθη; l. 21, Χριστου per Χριστὸν; l. 22, πρότη per πρώτη; ll. 26 s., σελήνη per σελήνην; l. 27, forse εἶν(αι) ἐν εἰρήνῃ. Alle ll. 23 s., non si riesce a ricavare un costrutto da ἀποθανον την αυτης.

(2) Cfr. *Psalm.*, 109, 1; MATTHAEUS, 22, 44.

(3) Per il refrigerio, cfr. M. GUARDUCCI, *I graffiti* cit., I, pp. 83–87.

(4) V. sotto, pp. 549–551 s.

(5) Cfr., fra gli altri, L. ROBERT, in *Hellenica*, 11–12 (1960), p. 311; M. NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto*, Firenze 1968, p. 29.

meri nei quali possono risolversi le lettere o di ἀμήν o di βοήθι (= « [Signore], aiuta ») o di ἀκοή (= « [Signore dà] ascolto »). [1] In realtà, l'esame dei vari contesti induce a preferire decisamente un'unica soluzione: ἀμήν. È dunque meglio parlare — almeno nell'intenzione degli antichi — di psefia piuttosto che di isopsefia. Anche nella nostra epigrafe il ϙϑ′, collocato alla fine di una preghiera, si addice bene ad ἀμήν. Notando poi che in molti casi il ϙϑ′ è preceduto dalla sigla, di cui or ora ho parlato, ΧΜΓ, non si può non rilevare nella nostra epigrafe stessa la frase Χριστὸ⟨ν⟩ Μαρία γεννᾷ, ἀμήν (ll. 21 s.). Essa è proprio l'esatta soluzione della sigla ΧΜΓ ϙϑ′, quando appunto il ϙϑ′ venga inteso come ἀμήν.

3. *Epigrafi esplicative in pitture cristiane di el Bagawāt.*

Oasi di Kharga, nella necropoli di el Bagawāt.
Epigrafi esplicative nei mausolei « dell'Esodo » e « della Pace ».
V secolo.

A. Fakhry, *The Necropolis of el Bagawāt in Kharga Oasis*, Cairo 1951, pp. 39–66, 67–78; H. Torp, in *Enciclopedia dell'arte antica*, Suppl. 1970, s. v. *el Bagawāt* (a. 1973). Per il mausoleo « dell'Esodo » in particolare: † G. Millet, in *Cahiers archéologiques*, 8 (1956), pp. 1–8; A. Grabar, *ibid.*, pp. 9–26; H. Stern, *ibid.*, 11 (1960), pp. 93–119; J. Schwartz, *ibid.*, 13 (1962), pp. 1–11; M.-L. Thérel, in *Riv. Arch. Crist.*, 45 (1969), pp. 223–270.

Fig. 137.

La grandiosa necropoli di el Bagawāt comprende più di 260 mausolei fra pagani e cristiani. Alcuni dei pagani furono successivamente utilizzati da Cristiani. Costruiti con mattoni crudi e abitualmente coperti o a terrazzo o a cupola, questi edifici presentano talvolta interessanti pitture sia all'esterno sia all'interno, e le pitture sono spesso illustrate da epigrafi esplicative: sopravvivenza, questa, di un uso pagano del quale ho parlato nel volume precedente. [2] L'uso continuerà poi nella pittura bizantina, [3] ma s'indebolirà ben presto nell'Occidente cristiano, almeno a giudicare

(1) Per la psefia, e la isopsefia, v. sopra, pp. 311 s.

(2) Vol. III, pp. 433–437. Epigrafi esplicative si trovano anche, intorno al 240, nelle pitture del Battistero di Dura – Europos (C. B. Welles, *The Excavations at Dura–Europos. Final Report*, VIII 2, New Haven 1967, p. 97, nn. 19–20, tav. 41). Si tratta qui dei nomi di Davide (Δαυίδ) e Golia (Γολιόδ), che hanno permesso d'interpretare la scena.

(3) Fra i molti esempi bizantini che si potrebbero citare, ricordo la celebre icone della Madonna di Spoleto, in cui le epigrafi esplicative (greche) si svolgono in forma di dialogo fra la Madre ed il Figlio (cfr. S. G. Mercati, in *Spoletium*, 3, 1956, pp. 3–6; B. Bischoff, in *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, Torino 1973, pp. 381–388).

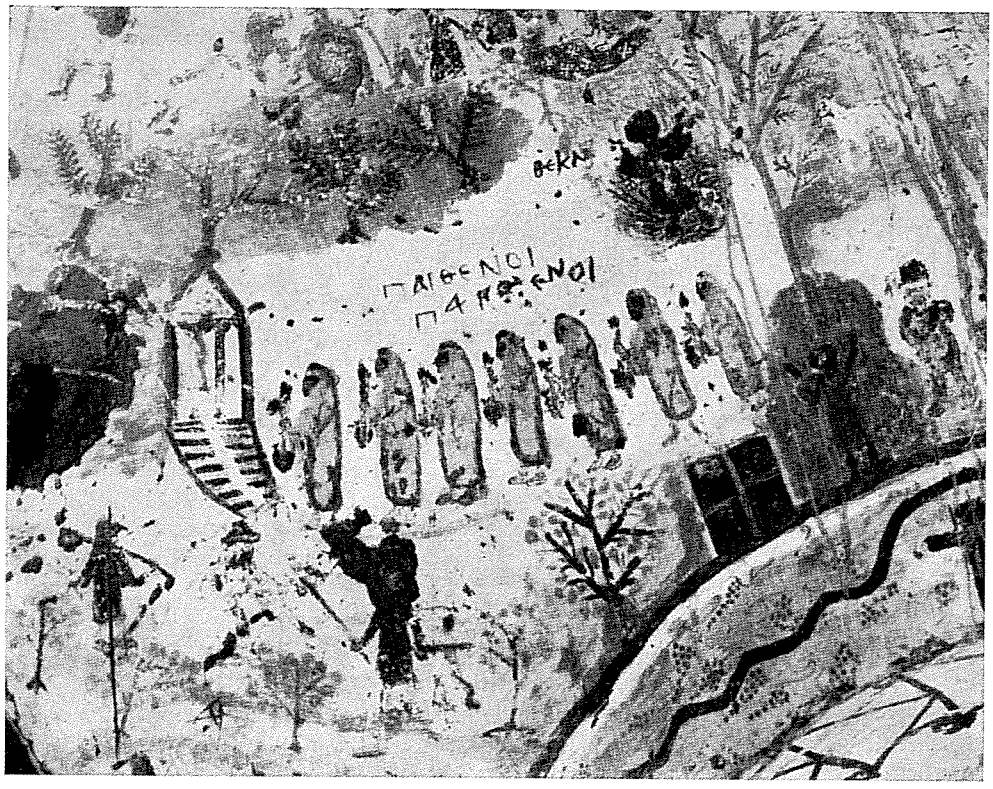


FIG. 137

dalle pitture delle Catacombe romane, che pur sogliono essere accostate dagli studiosi alle pitture dell'oasi di Kharga.

Fra i mausolei di el Bagawāt emergono per importanza e fama quelli « dell'Esodo » e « della Pace », così chiamati da una grandiosa scena dell'Esodo e da una figura allegorica della Pace che rispettivamente li adornano.

La scena dell'Esodo è dipinta nella cupola dell'edificio. Gli Israeliti (Ἰσραηλεῖται), in marcia con armi e bagagli, seguono Mosè (Μωσῆς) che li guida fuor dell'Egitto, lasciandosi alle spalle i pericoli del Mar Rosso (Ἐρυθρά) miracolosamente attraversato e l'armata del Faraone (Φαραώ), e procedendo verso Gerusalemme ([Ἱερο]υσαλήμ), rappresentata in questo caso dal tempio di Salomone. Altre immagini bibliche con rispettive didascalie suscitano pensieri di salvezza, fra cui l'arca di Noè, Giona, Isacco, Daniele, Susanna, Rebecca. Ma la scena dell'Esodo degli Ebrei dall'esilio verso la patria dev'essere vista in chiave cristiana. Essa rappresenta, in sostanza, il cammino dei Cristiani fuori del peccato verso la salvezza, e le altre immagini bibliche debbono via via alimentare la speranza dei fedeli.

Si guardi, a conferma, la scena qui riprodotta (*fig. 137*). È l'ultimo atto dell'Esodo, commentato due volte dall'epigrafe

παρθένοι.

Sono sette vergini, ciascuna con una fiaccola e con un vaso, che compostamente si avviano verso un tempio preceduto da una scalinata. La scena, ispirata (non sembra dubbio) dalla parabola evangelica delle vergini sagge e dalla sua mistica nuziale e battesimale, sembra voler alludere alle pure anime cristiane che si dispongono ad entrare nel tempio della Chiesa e ad incontrarvi Cristo. (1) Quasi a proteggere la teoria delle vergini è, in alto a destra, la figura di

Θέκλα.

Si tratta infatti della Santa, eroica vergine, che la tradizione vuole discepola dell'apostolo Paolo (come tale essa ricomparirà nel mausoleo « della Pace ») e la cui venerazione, largamente diffusa nel mondo cristiano, ebbe il suo centro principale a Meriamlik nella Cilicia. (2) Tecla è rappresentata, nel nostro mausoleo, con ambedue le mani alzate, in quell'atteggiamento che viene comunemente chiamato « dell'orante », ma che il più delle volte sembra conservare il significato — evidentemente originario — del gesto con cui l'anima, entrata nella vita, esprime la libera espansione della sua felicità. (3) Il richiamo al Cristianesimo culmina poi — nella cupola del mausoleo — con l'immagine, sia pure sommaria, del sepolcro di Cristo risorto (Anastasis).

Anche il mausoleo « della Pace » presenta le sue pitture all'interno della cupola. Le scene si svolgono su di uno sfondo che il pittore volle, dove era possibile, animare di arbusti e fiorire di rosette a quattro petali. I nomi dei personaggi si susseguono, scritti in bianco su rosso, in uno stretto cerchio che sovrasta le figure. Anche qui l'*Antico Testamento* s'intreccia al *Nuovo*. Limitandomi alle sole scene prettamente cristiane, ricorderò l'Annunciazione, in cui la Vergine (Μαρία), velata e in atteggiamento di preghiera, accoglie il messaggio divino dalla colomba, simbolo dello Spirito Santo; e inoltre l'immagine che accomuna le figure di Tecla (Θέκλα) e di Paolo (Παῦλος). L'Apostolo e la Santa, ambedue con la testa coperta da un

(1) Cfr. M.-L. Thérel, *op. cit.*, pp. 260–263.

(2) V. sopra, p. 423 e nota 4.

(3) Per il gesto dell'« orante », cfr. L. de Bruyne, in *Riv. Arch. Crist.*, 39 (1963), p. 13 e nota 3.

velo, siedono su due sgabelli, davanti ad uno sfondo di rose. Paolo è in atto d'istruire la discepola, che tiene fra le mani una tabella di scrittura.

Di particolare interesse sono poi le personificazioni. La Pace (Εἰρήνη), donde il mausoleo prende il nome, è una figura femminile rappresentata senza velo sulla testa, a torso nudo, fra cinque rosette, col segno egizio della vita ☥ (*ankh*) nella mano destra e uno scettro nella sinistra. La Giustizia (Δικαιοσύνη), ammantata e velata, regge una bilancia con la mano destra e un *cornu copiae* con la sinistra. La Preghiera (Εὐχή) è una giovane donna avvolta in un velo, con le mani alzate nel fervore della preghiera. (1)

4. *Ricordo di Ammonios ad el Bagawāt.*

Nella medesima necropoli di el Bagawāt.

Epigrafe dipinta in rosso sopra un muro situato davanti all'ingresso di una cappella funeraria.

Forse VI secolo.

L. Koenen, in *Zeitschr. für Papyr. und Epigraphik*, 2 (1968), pp. 75–78, n. 1, tav. 2 (dove si cita tutta la precedente bibliografia, a cominciare da *CIG*, 4958); É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco–romaine*, ecc., Paris 1969, pp. 625–630, n. 173, tav. 104.

Fig. 138.

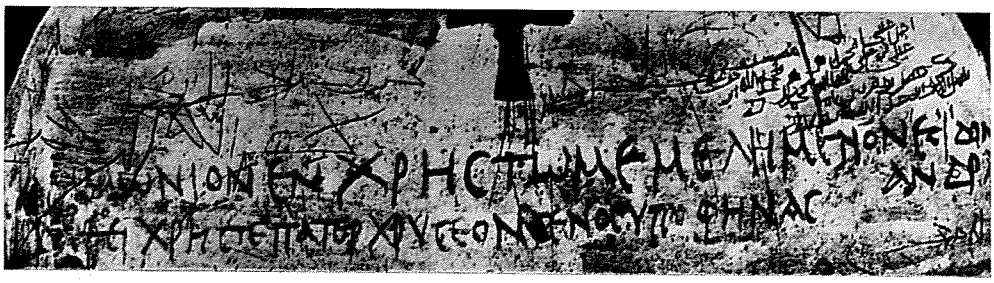


Fig. 138

+

'Αμμώνιον ἐν Χρηστῷ μεμελημένον ἔσιδον ἄνδρα,
ἵλαθει, Χρηστὲ πάτερ, χρύσεον γένος ὑποφήνας.

« + Vidi Ammonios, uomo caro in Cristo. Abbi pietà (di noi), Cristo padre, tu che hai rivelato un'aurea stirpe ». (2)

(1) Questo gesto di preghiera è diverso da quello detto « dell'orante » (v. sopra).

(2) È quasi superfluo rilevare le solite varianti ortografiche di η per ι (Χρηστῷ, Χρηστέ) e di ι per ει (ἔσιδον). Quest'ultima riesce comoda al metro.

Questa piccola epigrafe, conosciuta fin dal 1821, ha destato via via l'interesse di molti studiosi. Preceduta da una vistosa Croce dipinta in rosso, essa consiste in due esametri un po' zoppicanti, che gli eruditi moderni hanno cercato — con soppressioni ed aggiunte — di restituire al presunto aspetto primitivo: [1] forse però inutilmente, perché non si può escludere che l'autore del piccolo carme, utilizzando frasi già note, non si sia eccessivamente curato di rispettare le norme della metrica.

Tutti ormai sono d'accordo nel riconoscere in Ammonios il nome di un sant'uomo, forse di un venerando anacoreta, e nell'intendere il carme come l'acclamazione di un altro Cristiano che, avendo avuto la buona sorte d'incontrare Ammonios, rivolga il suo grato pensiero a Cristo, per aver egli rivelato in quell'uomo un esemplare della « stirpe aurea ».

Era già nota la locuzione Χριστῷ μεμελημένος (ο Θεῷ μεμελημένος) nel senso di « caro a Cristo » (o « a Dio »). [2] Qui però si legge chiaramente ἐν Χρηστῷ, che dà esso pure un significato plausibile: « caro in Cristo ». Non c'è dunque motivo di sopprimere lo ἐν, anche se esso turba la regolarità dell'esametro. Quanto poi alla « stirpe aurea » (χρύσεον γένος), è risaputo che il primo ricordo di essa risale ad Esiodo. [3] Più tardi l'aurea preziosità della innocente antichissima generazione sarebbe sopravvissuta, secondo alcuni pensatori, in uomini singoli eccellenti fra gli altri. L'idea affiora in Platone e, successivamente, in autori cristiani, i quali tendono a ritornare alla visione collettiva di una stirpe aurea, consistente nella nuova umanità redenta da Cristo. [4]

In un quadro di tal genere s'inserisce perfettamente il concetto di ' Cristo–padre '. Non occorre perciò appellarsi alla dottrina dei Monarchiani, che tendeva a fare di Cristo e del Padre una sola Persona. All'epoca della nostra epigrafe, del resto, il monarchianismo doveva essere già tramontato. Bisogna piuttosto attenersi al pensiero, pienamente ortodosso, che Cristo, con la sua Incarnazione e con la sua Passione, ha *rigenerato* l'umanità. [5] In tal senso, per l'appunto, egli le è divenuto padre. Vari passi di autori cristiani accennano a questa prerogativa di Cristo; a cominciare da un'in-

(1) Così, ad esempio, si è proposto di sopprimere lo ἐν del v. 1 (v. sotto) e di leggere ⟨γε⟩ γένος nel v. 2.

(2) Gregorius Naz., in *Anth. Pal.*, 8, 147; *IG*, XIV 1613.

(3) Hesiodus, *Op.*, 109.

(4) Plato, *Pol.*, 3, 21, p. 415 A; Clemens Alex., *Strom.*, V 14, 133, 6; Gregorius Naz., in *Anth. Pal.*, 8, 124; E. Diehl, *Inscr. Lat. Christ. vet.*, n. 967 (*aurea vita*).

(5) Già nel II secolo Giustino parla di Cristo come « ... inizio ... di una nuova stirpe ... rigenerata da lui » (Iustinus, *Dial. Tryph.*, 138: ὁ γὰρ Χριστὸς ... καὶ ἀρχὴ ... ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ).

cisiva frase di Melitone vescovo di Sardi, il quale già nel II secolo d. Cr., esaltando il Redentore nella sua *Omelia* pasquale, dice di lui καθ' ὃ γεννᾷ πατήρ, καθ' ὃ γεννᾶται υἱός (= « in quanto genera [è] padre, in quanto è generato [è] figlio »). (1) Particolarmente significativo è poi, proprio in Egitto, un passo di Clemente Alessandrino, in cui s'invoca, parimente col verbo ἵλαθι, la pietà di Cristo, applicando al Redentore sia il titolo di figlio sia quello di padre. (2)

5. *Epigrafi cristiane a Philai.*

Nell'isoletta nilotica di Philai, a monte della prima cateratta, sui due stipiti della porta che immette alla cella del tempio.

Le due iscrizioni (*a* e *b*), sormontate ambedue da una Croce greca a rilievo dentro una corona, con rosette a rilievo fra i quattro bracci, formano uno stridente e pittoresco contrasto con le figure di divinità egizie che tanti secoli prima erano venute ad occupare quelle pareti.

Circa l'anno 537.

É. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, II, Paris 1969, nn. 201–202, tavv. 49–50 (dove si cita tutta la bibliografia anteriore; fra cui è notevole: P. Nautin, in *Cahiers archéologiques*, 17, 1967, pp. 14–17, nn. 2–3).

Fig. 139.

a) Sullo stipite orientale della porta:

\+
\+ ὁ σταυρὸς
ἐνίκησεν,
ἀεὶ νικᾷ +++

« + La Croce vinse; sempre vince +++ ».

b) Sullo stipite occidentale (*fig. 139*):

\+
\+ καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν
ἔργον ἐγένετο
ἐπὶ τοῦ ὁσιωτάτου

(1) Melito Sard., *De Pascha*, 9, 63 s. (O. Perler, *Sources chrétiennes*, n. 123, Paris 1966, p. 64; cfr. pp. 141 s.).

(2) Clemens Alex., *Paedag.*, III 12, 101, 1. Per altri passi su questo argomento e per tutto il problema di Cristo–padre, cfr. G. Racle, in *Recherches de science religieuse*, 50 (1962), pp. 400–408; R. Cantalamessa, in *Riv. di Storia e Letteratura religiosa*, 3 (1967), pp. 1–27; V. Grossi, in *Augustinianum*, 16 (1976), pp. 237–269.

FIG. 139

πατρὸς ἡμῶν ἐπισκ(όπου)
ἄπα Θεοδώρου· ὁ Θ(εὸ)ς
αὐτὸν διαφυλάξῃ
ἐπὶ μήκιστον χρόνον.

« + Anche quest'opera buona fu compiuta sotto il piissimo padre nostro, il vescovo Apa Theodoros. Che Dio lo conservi per lunghissimo tempo ». (1)

Queste due iscrizioni si riferiscono ad un avvenimento memorabile nella storia di Philai: la trasformazione del vetustissimo tempio di Iside in chiesa cristiana dedicata al martire santo Stefano. Paganesimo e cristianesimo avevano a lungo convissuto nella piccola isola del Nilo dove la massima dea dell'Egitto possedeva il suo santuario. (2) Ma la convivenza,

(1) Alla l. 7 si osservi in μήκιστον il duplice scambio di η per ε e di κ per γ.
(2) Per questo santuario, cfr. vol. III, p. 201.

qualche volta un po' incomoda, ebbe — necessariamente — la sua fine. Ciò avvenne fra il 535 e il 537, quando l'imperatore Giustiniano ordinò a Narsete, capo militare della regione, di abbattere il paganesimo in quell'antico centro di culto. Ce ne informa Procopio nel suo *Bellum Persicum*, il quale aggiunge che il suddetto Narsete gettò in prigione i sacerdoti pagani e spedì a Bisanzio i simulacri degli dèi. (1) E proprio al vescovo di Philai, al Theodoros ricordato nella seconda delle due epigrafi da me trascritte, toccò l'onore di piantare la Croce di Cristo là dove prima regnavano gli dèi « falsi e bugiardi ». A quell'epoca egli aveva poco più di quarant'anni e ne visse ancora altrettanti, perché si presume sia morto intorno al 580. L'ultimo documento che lo ricorda è un'epigrafe di Philai databile al 577, in cui si parla di un restauro da lui fatto alle mura. (2)

La prima delle due epigrafi che ho riportate (*a*) consiste in un'acclamazione alla Croce che Theodoros stesso aveva piantata nel tempio. Si ricordi che più di un secolo prima, nel 435, un editto di Teodosio II e di Valentiniano III aveva imposto di collocare nei distrutti templi pagani il *signum* della religione cristiana, cioè la Croce. (3) A Philai ciò avvenne, a quanto sembra, con un po' di ritardo. Causa ne fu, evidentemente, il potente prestigio di cui Iside godeva in quel suo santuario antichissimo. Comunque sia, la Croce alla fine trionfò anche a Philai. Avvenne così che, mentre prima si acclamava alla vittoria di Iside (Ἶσις νικᾷ), ora si cominciò ad acclamare alla vittoria del segno di Cristo. (4) Lo dimostra la nostra epigrafe, nella quale giova altresì notare la serie delle tre Croci, evidente allusione ad un concetto trinitario.

La seconda epigrafe (*b*) allude all'« opera buona » compiuta sotto Theodoros, cioè per sua iniziativa, ed augura a lui ancora lunga vita nella protezione di Dio. L'opera è « buona » perché Theodoros ha avuto il merito di trasformare in chiesa cristiana il pagano tempio di Iside. Il καὶ iniziale allude poi, evidentemente, ad altra o altre « opere buone » che Teodoro aveva promosse in precedenza: forse ugualmente a favore di altre chiese. Si noti che formule del tutto analoghe compaiono, espresse a musaico, in un pavimento della basilica di Gasr Elbia in Cirenaica, anch'esso databile ad età giustinianèa, e più precisamente fra il 539 e il 540. (5)

(1) Procopius, *Bell. Pers.*, 1, 19, 37.

(2) É. Bernard, *op. cit.*, n. 216, tav. 106.

(3) *Cod. Theod.*, 16, 10, 25.

(4) Per le acclamazioni alla Croce, cfr. quanto ho recentemente scritto in *Mélanges ... offerts à Pierre Boyancé*, Roma 1974, pp. 375–386.

(5) J. Reynolds, in *Journ. Theol. Studies*, 11 N.S. (1960), pp. 291–293, n. 21 j, *l*, *n* (cfr. p. 285, n. 1: Cirene). Vedi sotto, pp. 477 s.

Alle due iscrizioni che sopra ho riportate se ne possono aggiungere — a Philai — altre tre, nelle quali si ricorda il medesimo vescovo Theodoros, a proposito del medesimo grandioso avvenimento di cui egli fu protagonista. (1)

6. *Acclamazione isopsefica a Dio.*

Philai, sopra una parete del tempio di Iside.
L'epigrafe, dipinta in rosso, fu copiata nel 1909 da Seymour de Ricci. Oggi essa non esiste più.
Epoca imperiale abbastanza avanzata.
É. BERNAND, *op. cit.*, pp. 314 s., n. 240, tav. 102.
Fig. 140.

ἷς ψῆφος
θεὸς σπ[δ]′
ἅγιος σπδ′
ἀγαθός σπδ′

« Un solo numero: Dio, santo, buono: 284 ».

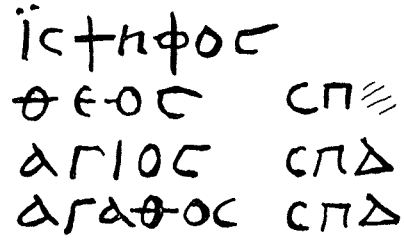


FIG. 140 – (*copia di S. de Ricci*)

Questa epigrafe fu tracciata da un uomo pio, il quale, giunto nell'antico santuario di Iside ormai permeato di cristianesimo, si compiacque di mettere in evidenza la edificante isopsefia delle tre parole θεός, ἅγιος, ἀγαθός. Le lettere di queste parole dànno in effetti, considerate come numeri, il medesimo risultato: 284.

Del gusto della isopsefia nel mondo greco dell'età imperiale sia presso i pagani sia presso i Cristiani ho già parlato a suo luogo, facendo anzi esplicito riferimento a questa epigrafe. (2) Qui voglio aggiungere che la parentela isopsefica fra θεός, ἅγιος e ἀγαθός, e in particolare fra ἅγιος e ἀγαθός, fu messa anche altrove in evidenza. (3) A proposito del binomio ἅγιος–ἀγαθός, è specialmente notevole un epitafio cristiano di Eumeneia nella Frigia databile al III secolo d. Cr., in cui il titolare del sepolcro, un certo Γάϊος che prepara a se stesso la tomba, dimostra di conoscere l'equivalenza isopsefica del proprio nome ad ἅγιος e ad ἀγαθός. (4)

(1) É. BERNAND, *op. cit.*. n. 200, tav. 43; n. 203, tav. 45; n. 204, tav. 51.
(2) V. sopra, pp. 311 s.
(3) Cfr. É. BERNAND, *op. cit.*, p. 315.
(4) Cfr. L. ROBERT, in *Hellenica*, 11–12 (1960), pp. 427–429 e 428 nota 3. È la medesima epigrafe di Eumeneia nella Frigia di cui ho parlato nel vol. III, p. 157.

CIRENAICA.

Colonizzata dai Greci nel VII secolo av. Cr. e infine caduta nell'àmbito della potenza romana, la Cirenaica venne unita — nell'ordinamento augusteo — all'isola di Creta, con la quale formò la provincia di Creta e Cirene. Come Creta, essa dovette ben presto accogliere i germi del Cristianesimo, che però non vi ottennero sùbito un largo sviluppo. Si suole ammettere, e certo non è impossibile, che alcuni Cristiani cadessero vittime del massacro con cui Traiano rispose negli anni 116–117 alle rivolte dei Giudei sia a Cirene sia in altri luoghi d'Oriente. Ma per vedere chiare manifestazioni di Cristianesimo in Cirenaica bisogna scendere verso il tramonto dell'Impero. Fra il IV e il V secolo la spiritualità cristiana culmina nella grande figura di Sinesio di Cirene (circa 370–413), uomo di alto animo e di profonda cultura, che seppe associare l'eredità della tradizione classica al tesoro delle nuove idee portate dal Cristianesimo e terminò la propria vita come vescovo di Tolemaide e primate della Cirenaica. Nel V secolo, fra persistenti disastri naturali e invasioni di barbari, la vita della Cirenaica cristiana si protrasse abbastanza vigorosa, per culminare poi nel VI secolo, durante l'impero di Giustiniano (527–565). Questo sovrano infatti si dette a favorire con ogni zelo la religione di Cristo, e altrove e in Cirenaica. Ch'egli fosse riuscito nell'intento risulta dalla sopravvivenza del Cristianesimo in quella regione anche oltre il 647, cioè dopo l'anno in cui gli Arabi invasori dilagarono per l'Africa settentrionale.

Relativamente poche, ma non prive d'interesse, sono le epigrafi greche cristiane che la Cirenaica ci ha tramandate: preghiere, acclamazioni, testi sepolcrali incisi o anche dipinti negli ipogei, iscrizioni musive in edifici di culto. Da questo materiale ho scelto alcuni testi che, o per un motivo o per l'altro, mi sembravano degni di particolare interesse: **1**) la preghiera al Signore di un colombaio di Cirene (IV secolo: prima del 365); **2**) l'acclamazione a Philon, maestro cristiano a Cirene (medesima epoca); **3**) un anatema cristiano con invocazione della Trinità contro eventuali violatori della tomba (V o VI secolo); **4**) alcune epigrafi musive nel pavimento della basilica di Gasr Elbia (antica Olbia) (fra il 539 e il 540).

1. *La preghiera di Anastasios colombaio.*

Cirene, fra le rovine dell'*apodyterium* nelle cosiddette Piccole Terme.

Colonna non scanalata di marmo caristio (« cipollino »), rinvenuta nel 1928 durante gli scavi italiani, insieme con analoga colonna non iscritta. Le lettere sono superficiali e negligentemente incise.

IV secolo (prima del 365).

G. Oliverio, in *Africa Italiana*, 3 (1930), pp. 218–220, fig. 80 (cfr. *SEG*, IX, 1938, 188); J. Reynolds, in *Journ. Theol. Studies*, 11 N. S. (1960), p. 286, n. 4; L. Robert, in *Journal des Savants*, 1971, pp. 81–91; M. Guarducci, in *Rend. Lincei*, 1973, pp. 587–596, tav. 1. Cfr. S. Stucchi, *Architettura cirenaica*, Roma, 1975, p. 519, nota 4.

Figg. 141–142.

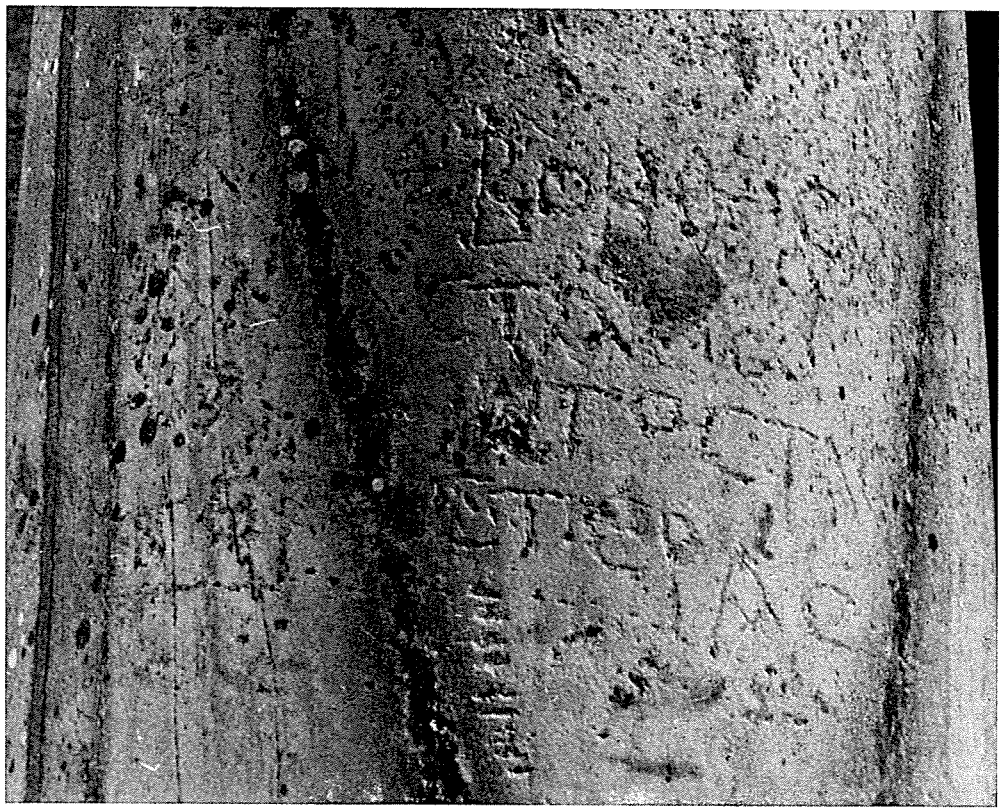


Fig. 141

Κύριε, βοήθησον
Ἀναστασίῳ
τοῦ ἔχοντος τὰς
περεστεράς.

« Signore, presta aiuto ad Anastasios che ha le colombe ». (1)

(1) Alla l. 3, l'*ypsilon* di τοῦ è racchiuso nell'O. L'uso del genitivo τοῦ ἔχοντος in luogo del dativo τῷ ἔχοντι, che, secondo la sintassi comune, si aspetterebbe, non è strano in questa tarda età. Nemmeno è strana la variante περεστεράς invece di περιστεράς.

Questa piccola epigrafe è preceduta sulla medesima colonna da un testo analogo relativo al medesimo personaggio, un testo iniziato male e quindi abbandonato. Al principio del suddetto primo testo si trova una Croce, che invece manca nel nostro.

Le poche parole di cui l'epigrafe si compone hanno dato ali a qualche fantasia. Il compianto Gaspare Oliverio propose d'identificare Anastasios con l'imperatore d'Oriente Anastasio I e interpretò le colombe o come sacre pissidi a forma di colomba o come indumenti a coda di colomba per i ministri del culto; Joyce Reynolds intese le colombe come immagini simboliche dello Spirito Santo, quali a un certo momento vennero eseguite in oro o in argento per essere sospese sopra altari o fonti battesimali. A sua volta Louis Robert, dopo aver fatto giustizia sommaria dell'imperatore Anastasio, delle pissidi e dei sacri indumenti, non che delle colombine mistiche d'oro e d'argento, pensò invece che il nostro Anastasios fosse un venditore di pregiate colombe domestiche, per amatori, il quale avesse avuto la sua bancarella all'ingresso delle Terme presso la colonna iscritta, e considerò pertanto la nostra epigrafe come un'insegna del banchetto di vendita « chez Anastase ».

Credo di aver dimostrato che neanche la spiegazione del Robert è sostenibile. Ad essa infatti si oppone una serie di evidenti difficoltà: struttura dell'epigrafe molto diversa da quella delle iscrizioni dei venditori; lettere superficiali e trascurate, e perciò quanto mai disadatte ad una insegna; ingiustificabile mancanza di un termine alludente alla vendita; impossibilità di ammettere un commercio di colombe per amatori nella immiserita Cirene del IV secolo d. Cr.; uguale impossibilità d'immaginare un simile commercio dentro l'*apodyterium*, e per di più nelle immediate vicinanze di una *latrina* plurima (*fig. 142*).

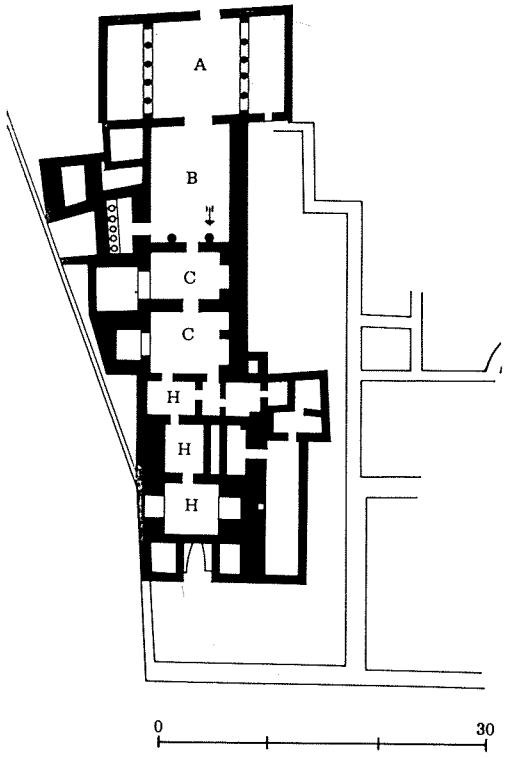


FIG. 142 – PIANTA DELLE « PICCOLE TERME »; LA FRECCIA INDICA LA COLONNA ISCRITTA

Grazie alle volenterose e intelligenti ricerche di Sandro Stucchi, si può ora stabilire che la colonna iscritta non si trova nel suo luogo

originario ma proviene con la sua gemella da un edificio della città, cioè dal cosiddetto tempietto *F*, quello stesso dove fu recuperata l'epigrafe successiva. (1) Le due colonne di « cipollino » si trovavano anticamente sulla fronte del tempietto insieme con altre due, una delle quali è ancora *in situ*, e proprio in questo luogo, frequentato da Cristiani, le due iscrizioni di Anastasios dovettero essere incise. Dopo il catastrofico terremoto del 365, la colonna iscritta e una sua gemella vennero trasportate, insieme con molti altri marmi iscritti e non iscritti, nella zona delle Terme per contribuire alla costruzione delle nuove cosiddette Piccole Terme. Ne risulta, pertanto, la datazione delle due epigrafi di Anastasios a prima del 365.

Sfrondata degli elementi fantastici di cui sopra ho parlato, l'epigrafe di Anastasios (alludo alla seconda, quella completa) ci appare ora come una semplice preghiera augurale, simile a tante altre che gli antichi Cristiani incisero qua e là in diversi luoghi per attirare su di sé e sulla propria attività la benedizione di Dio. Anastasios era non già, come immaginò il Robert, uno specialista allevatore di colombe di lusso ma, più modestamente, il proprietario o soltanto il custode di una comune piccionaia (2) situata o nella campagna cirenaica, o anche nell'àmbito ormai molto spopolato dell'antica città. D'altra parte, l'articolo determinativo τὰς (l. 3) potrebbe voler dire che le colombe di Anastasios erano note a molti, e quindi far pensare che il colombaio si occupasse di una piccionaia « ufficiale », destinata al companatico dei sempre più scarsi suoi concittadini.

2. *Acclamazione a Philon ed alla sua scuola.*

Cirene, nel pavimento di un tempietto (*F*), allineato insieme con altri lungo la via di fondovalle, fra la collina dell'acropoli e quella del tempio di Zeus; ora nel locale Museo.

Lastra di marmo iscritta, che fu trovata nel 1957, rimessa in opera nella costruzione del tardo pavimento. Essa proveniva o dallo stesso tempietto *F* o da un edificio vicino. A sinistra dell'epigrafe e sotto ad essa è disegnata, rispettivamente, una palmetta.

IV secolo, probabilmente prima del 365, anno del catastrofico terremoto.

J. REYNOLDS, *op. cit.*, pp. 287 s., n. 8 (cfr. *SEG*, XVIII, 1962, 753). Cfr. J. e L. ROBERT, in *Rev. Ét. Gr.*, 74 (1961), p. 260 (*Bull. épigr.*, n. 835); S. STUCCHI, *op. cit.*, p. 360, nota 1.

(1) Cfr. S. STUCCHI, *op. cit*,, pp. 252 nota 2, 470 nota.

(2) Il verbo ἔχειν, accompagnato dal ricordo di animali, può assumere anche il significato di « custodire » (cfr. XENOPHON, *Cyrop.*, 7, 3, 7). Non senza omissioni e fraintendimenti, J. e L. ROBERT (in *Rev. Ét. Gr.*, 89, 1976, pp. 584 s. [*Bull. épigr.*, n. 790]) tentano ancora, vanamente, di sostenere la insostenibile tesi delle colombe di lusso.

[εὐτ]υχῶς
Φίλωνι τῷ
διδασκάλῳ
καὶ τοῖς μαθηταῖς
αὐτοῦ. ΙΧΘΥϹ

« Evviva Philon il maestro, e i discepoli di lui. ΙΧΘΥϹ ».

Si tratta di un'acclamazione ad un maestro cristiano e alla sua scuola, acclamazione incisa o per opera o almeno per iniziativa di un ammiratore, che potrebbe anche identificarsi con uno dei discepoli. Il carattere trascurato dell'epigrafe sembra suggerire la ipotesi ch'essa sia stata incisa non già in una pietra appositamente apprestata ma in un preesistente manufatto, o dello stesso tempietto *F* o di altro edificio. (1)

La formula augurale εὐτυχῶς, attestata fin dal II secolo d. Cr., (2) si trova altre volte a Cirene, ma sempre in età piuttosto recente: ora incisa (nel IV secolo d. Cr.) accanto a nomi di persone nelle pareti rocciose della cosiddetta grotta dei sacerdoti di Apollo, (3) ora composta a musaico nel pavimento di una signorile casa cristiana di età un po' più recente (fra il IV e il V secolo) nella zona dell'*agorà*. (4)

L'augurio della nostra epigrafe è rivolto ad un maestro cristiano, Philon, che sembra godesse credito e simpatia. In una epistola scritta intorno al 411, il vescovo Sinesio ricorda due vescovi cirenaici di nome Philon che furono zio e nipote e succedettero, non sappiamo se immediatamente o meno, l'uno all'altro. (5) Lo zio, che fu vescovo ai tempi dell'imperatore Valente (364–378 d. Cr.), era, a dir di Sinesio, uomo un po' troppo impulsivo nelle sue decisioni, ma fedele seguace di Cristo e « anima santa ». Tenendo presente l'età della nostra epigrafe che, per essere stata rimessa in opera nel pavimento del tempietto *F* sembra anteriore al terremoto del 365, (6) si presenta allettante la ipotesi che il Philon ricordato da Sinesio

(1) Per il tempietto *F*, cfr. J. Reynolds, *op. cit.*, p. 287, nota 2; R. Goodchild, *Kyrene und Apollonia*, Zürich 1971, p. 141, fig. 19; S. Stucchi, *op. cit.*, p. 252 e fig. 244.

(2) Cfr. E. Peterson, *Εἷς Θεός*, ecc., Göttingen 1926, pp. 223 s.

(3) R. D. Barnett, in *Journ. Hell. Stud.*, 77 (1957), pp. 303 s. Cfr. L. Robert, in *Hellenica*, 11–12 (1960), pp. 548, 550. Questa grotta sembra essere stata in origine l'antro dell'oracolo di Apollo; al tempo delle nostre epigrafi, era ridotta a ninfeo di casa privata (cfr. S. Stucchi, *op. cit.*, p. 57).

(4) J. Reynolds, *op. cit.*, pp. 286 s., n. 5 *a*, *e*, *g*, *h* (cfr. *SEG*, XVIII, 1962, 746). Per la casa stessa, cfr. S. Stucchi, *op. cit.*, pp. 490 s.

(5) Synesius, *Epist.*, 67.

(6) J. Reynolds (*op. cit.*, p. 284) non esclude che l'epigrafe risalga ad età più antica della Pace della Chiesa (313). A me sembra però che i caratteri della scrittura denotino un'età più recente.

sia una sola persona col nostro. In tal caso bisognerebbe ammettere che, quando l'epigrafe fu incisa, Philon, non ancora eletto vescovo, tenesse scuola a Cirene fra una cerchia di affezionati discepoli. Non si può peraltro dimenticare che il nome Philon era comunissimo nel mondo greco.

La cristianità dell'epigrafe non può, comunque, esser messa in dubbio. Basta a dimostrarlo la mistica formula di Cristo–Pesce ('Ιχθύς) posta a chiusura del testo. (1)

Si noti infine che l'epigrafe di Philon e la precedente di Anastasios sono le due sole iscrizioni cristiane di Cirene finora attribuibili a questa zona della città, e che ambedue mettono capo al tempietto *F*. Ciò sembra indicare che o nello stesso tempietto *F* o nelle sue immediate vicinanze si trovava, nel IV secolo, un centro di vita cristiana. Nel primo caso, il tempietto *F* dovrebbe essere considerato come il più antico esempio fino ad oggi conosciuto a Cirene di un edificio pagano adibito al culto cristiano. Si noti infine che a Nord del tempietto, al di là della strada su cui esso sorge, si trovano a breve distanza i ruderi della basilica cristiana urbana, i quali però ci riportano ad età notevolmente più recente, cioè al VI secolo.

3. *Anatema con invocazione della Trinità.*

Tocra, nella necropoli rupestre dell'antico centro di Teucheira.

Tabula ansata a rilievo, sulla fronte di un sepolcro rupestre, il cui primo uso sembra risalire al I secolo d. Cr.

VI secolo.

CIG, 5292 (da un disegno eseguito dal francese J. R. Pacho nel 1825); G. Oliverio, in *Documenti antichi dell'Africa italiana*, Roma 1936, II 2, p. 202, n. 304, tav. 77, fig. 37; J. Reynolds, in *Journ. Theol. Studies*, 16 N. S. (1965), pp. 462 s.

+ ἀνάθεμα ἔστ[αι]
ἀπὸ Π(ατ)ρ(ὸ)ς καὶ Υ(ἱο)ῦ κ(αὶ) Ἁ-
γίου Πν(εύματος) μή τις ὅδε
θάπτειν μή τι ξένον.

« + Maledizione sarà dal Padre e dal Figlio e dallo Spirito Santo affinché nessuno qui seppellisca un estraneo ». (2)

(1) Per la formula 'Ιχθύς, v. sopra, pp. 385 s.; sotto, pp. 545–547.

(2) Seguo il testo stabilito da J. Reynolds. La forma ὅδε equivale, naturalmente, a ὧδε.

Si tratta di una ἀρά cristiana, [1] scagliata contro chi osi violare la tomba introducendovi il corpo di un estraneo. L'interesse principale consiste nell'invocazione della Trinità. È lo stesso motivo che ricorre nell'epigrafe palestinese di Bersabea, da me già presa in esame. [2]

4. *Epigrafi musive nel pavimento della basilica di Gasr Elbia.*

Gasr Elbia (antica Olbia), circa 50 miglia a Ovest di Cirene.
Le epigrafi si trovano sia nella navata centrale, sia in un ambiente attiguo (verso Nord), sia nell'abside.
Fra il 539 e il 540.
Per le sole epigrafi: J. REYNOLDS, in *Journ. Theol. Studies*, 11 N. S. (1960), pp. 291–293, n. 21 (cfr. *SEG*, XVIII, 1962, 768). – Per tutto il monumento: R. G. GOODCHILD, in *Illustrated London News*, 14 Dec. 1957; A. GRABAR, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1969, pp. 264–279; H. STERN, *ibid.*, pp. 279–282; S. STUCCHI, *Architettura cirenaica*, Roma 1975, pp. 399–403; M. GUARDUCCI, *La più antica catechesi figurata: il grande musaico della basilica di Gasr Elbia in Cirenaica* (= *Mem. Lincei*, 1975, pp. 659–686, tavv. 1–8). Nel volume dello Stucchi e nella mia Memoria viene indicata la bibliografia completa fino al 1975. [3]
Figg. 143–145.

La basilica, già impiantata presso il sepolcro di un antico martire, venne arricchita di musaici pavimentali policromi all'epoca di Giustiniano, nel periodo in cui l'imperatore favoriva in Cirenaica l'attività edilizia e si prodigava per la conversione al Cristianesimo dei suoi abitanti. [4] Il musaico più importante della basilica, e — si può ben dire — il più notevole fra i musaici pavimentali finora noti in Cirenaica, è quello della navata centrale, che copre la parte orientale di essa (la più vicina all'ingresso), cioè il posto destinato ai catecumeni. Lungo m. 10,65 e largo m. 6,10, il tappeto musivo è costituito di ben 50 pannelli quadrati (10 file di 5 pannelli ciascuna) incastonati in una rete di trecce. Di essi, 11 contengono epigrafi.

Prima di venire a queste iscrizioni, riassumo in breve i risultati essenziali dello studio che ho recentemente dedicato all'insigne monumento.

Il musaico fu eseguito sul luogo, da maestranze probabilmente locali, e riproduce immagini di origine alessandrina, desunte — a quanto pare — da libri.

(1) Per le ἀραί pagane, v. sopra, pp. 222–239.
(2) V. sopra, pp. 452 s.
(3) Da aggiungere ora le citazioni riportate sotto, a p. 478, nota 3.
(4) Cfr. PROCOPIUS, *De aedif.*, VI 2, 14–23.

Durante il lavoro ebbe luogo (non è questo il primo caso) una confusione dei modelli, per cui 15 quadretti furono spostati rispetto all'ordine del disegno. Riportati i quadretti nell'ordine primitivo, se ne guadagna un disegno perfettamente organico di carattere didascalico: primo documento finora noto di catechesi spirituale figurata, che precorre di parecchi secoli gli esempi medievali. (1)

Motivo alla esecuzione del musaico fu il rinnovamento della città di Olbia ('Ολβία) nel nome di Teodoriade (Θεοδωριάς), in onore di Teodora moglie di Giustiniano. Tale rinnovamento suggerì l'idea di tracciare nel musaico, ad uso specialmente dei catecumeni, le varie tappe di un auspicato rinnovamento spirituale. Ecco pertanto l'itinerario proposto ai fedeli: nel mare insidioso del mondo, l'uomo è attratto dalla luce di Cristo; ne riceve l'insegnamento; di questo gusta l'eterna dolcezza; purificato dal Battesimo e nutrito dall'Eucaristia, vince — in Cristo — il peccato e rinnova l'anima sua; entra finalmente nella città paradisiaca.

La data del musaico risulta con certezza dall'associazione del ricordo di Teodora imperatrice (527–548), espresso dal nome della città (Θεοδωριάς), a quello della terza Indizione. (2) Siamo dunque fra il 539 e il 540.

Passo ora alle epigrafi. Una, commemorativa, rammenta l'esecuzione dell'opera sotto il vescovo locale, nella terza Indizione; le altre sono esplicative delle figure rappresentate. Tutte sono espresse con tessere scure su fondo chiaro.

L'epigrafe commemorativa, scritta al centro della quinta fila di pannelli, dentro una corona, suona così: (3)

ἐγέ|νετο καὶ τοῦτο τὸ ἔρ|γον ἐπὶ Μακαρί|ου
τοῦ ὁσιωτά|του ἐπισκό(που) | Ἰνδ(ικτιῶνος) γ'.

« Fu fatta anche quest'opera sotto Makarios, il piissimo vescovo, nella 3ª Indizione ».

Il vescovo Makarios viene ricordato solo qui. Egli è datato dalla 3ª Indizione (539–540) e dovette morire proprio in quest'epoca. Un'altra epigrafe musiva che si trova nell'ambiente attiguo (verso Nord) tramanda infatti che nella medesima 3ª Indizione fu attivo un « nuovo vescovo », evidentemente l'immediato successore di Makarios, a nome Theodoros; (4) al quale potranno attribuirsi anche i musaici dell'abside, dove appunto —

(1) Il più antico esempio del genere veniva considerato, finora, il pavimento della cattedrale di Otranto (XII secolo).

(2) Per l'Indizione, v. sopra, pp. 415 s.

(3) J. Reynolds, *op. cit.*, p. 292, n. 21 *j*.

(4) Id., *op. cit.*, p. 293, n. 21 *n*. Il nome di Theodoros compare anche nel n. 21 *m*, come di un δ(ιακόνου?) νέο(υ). Ma è giusta la lettura?

in una epigrafe peraltro non bene conservata — il suo nome torna a comparire. (1) Si noti poi che tanto nell'epigrafe di Makarios quanto in quella di Theodoros (nell'ambiente verso Nord) il ricordo dell'opera compiuta è introdotto da un *καί*, segno che i due vescovi si erano già resi benemeriti con altre opere. Analoga formula presentano le iscrizioni (non musive) del contemporaneo ed omonimo vescovo Theodoros a Philai in Egitto. (2)

Passo ora in rassegna le epigrafi esplicative, seguendo — nell'ordine — l'itinerario spirituale proposto ai fedeli.

FIG. 143 – IL PANNELLO DEL FARO

Sùbito sulla soglia è l'immagine del faro di Alessandria, con la sua statua del Sole che appunta la spada (forse fungente da gnomone) sopra una meridiana (*fig. 143*): (3)

ὁ φᾶ|ρος.

(1) ID., *op. cit.*, p. 292 n. 21 *l*. In un altro musaico (p. 293, n. 21 *o*), ricorre una citazione del *Salmo* 92, 5.

(2) V. sopra, pp. 466–468.

(3) Basta, fra l'altro, la presenza della meridiana per rendere assai dubbia la ipotesi di F. Chamoux, secondo il quale la statua avrebbe rappresentato uno Zeus Soter (F. CHAMOUX, in *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, pp. 214–222, e, in particolare, p. 220, tav. 3, 1). Dell'argomento tratta un articolo di D. GIORGETTI, in *Rend. Lincei* (in corso di stampa).

Il faro rappresenta, come ho già detto, Cristo–Sole che attira a sé gli uomini sperduti nell'oceano pericoloso del mondo. (1)

Giunti nella zona dei sacramenti, troviamo le figure dei quattro fiumi del Paradiso terrestre con le rispettive epigrafi (*figg. 144–145*):

Γήων, Φίσων, Τίγρις, Εὐφράτης.

I quattro fiumi sono, com'è noto, caratteristico simbolo battesimale. Fra le due coppie dei fiumi s'inseriscono poi, rispettivamente, altre due personificazioni.

FIG. 144 – IL PANNELLO DI GEON

In basso, fra il Tigri e l'Eufrate, è la figura della ninfa Castalia:

Κασ|τα|λί|α.

Completamente nuda, nella languida posa tipica dell'Apollo Liceo, la ninfa giace presso un albero, appoggiandosi — nello schema caratteristico delle figure fluviali — ad un orcio donde sgorga una corrente d'acqua. La

(1) Per questo concetto, familiare agli antichi Cristiani, cfr. le mie osservazioni in *La più antica catechesi figurata* cit., pp. 673 s.

FIG. 145 – IL PANNELLO DI PHISON

ninfa Castalia dev'essere qui concepita nella sua semplice prerogativa di fonte sacra, senza alcuna allusione all'oracolo di Delfi cui essa apparteneva, e — in un contesto, come questo, squisitamente cristiano — simboleggia senza dubbio il Battesimo. Dove è opportuno rilevare come l'ideatore cristiano del musaico non si facesse scrupolo di ricorrere, per adombrare un sacramento, ad una immagine prettamente pagana: tanta era ancora, in pieno Cristianesimo, la forza della cultura classica. (1)

In alto, fra Geon e Phison, è la figura simbolica del « Rinnovamento »:

Ἀνανέω|σις.

Già nota nella iconografia pagana, ma con aspetto diverso, la *Ananeosis* ci si presenta qui come una giovane donna ingioiellata fra le cortine di un tabernacolo, dietro ad un cesto il cui contenuto potrebbe essere di pani. Mentre nella iconografia pagana le figure di *Ananeosis* alludono al rinno-

(1) Si noti che nel nostro musaico, di qua e di là dalla figura di Orfeo, compaiono altre due figure pagane: Pan e Tritone.

vamento del cosmo, la nostra *Ananeosis* sembra rappresentare il sacramento dell'Eucaristia che rinnova le anime. (1) A tale interpretazione s'intonerebbe la simmetrica rispondenza della *Ananeosis* alla Castalia: nell'una cibo, nell'altra acqua purificatrice.

Il concetto di rinnovamento segna il trapasso al pannello centrale della fila superiore, che appunto sovrasta quello di *Ananeosis*. Si vede ora il turrito ingresso di una città, dentro le cui mura s'intuisce la presenza di un giardino. Ai due lati della porta, da cui pende una tenda rialzata in un nodo, si legge, in senso verticale:

πόλις νέα e Θεοδωριάς.

I due pannelli laterali contengono rispettivamente altre due figure simboliche: Κτίσις (« Fondazione »), che tende una corona alla « Città *nuova* », e Κόσμησις (« Ordinamento »), che la incensa. Questi tre pannelli iscritti alludono, sì, all'antica città rinnovata nel nome dell'imperatrice Teodora, ma anche, contemporaneamente, ad un'altra « Città nuova », più alta ed augusta, che può ben chiamarsi — in altro senso — Θεοδωριάς, cioè « Dono di Dio »; voglio dire la città celeste, alla quale i fedeli pervengono istruiti dalla dottrina di Cristo e rinnovati dai sacramenti. Tanto è vero che ai lati di *Ktisis* e di *Kosmesis* sono rappresentate due gazzelle mansuete, simbolo delle anime, in un ambiente paradisiaco.

Da tutto ciò risulta — mi sembra — l'importanza del grande musaico iscritto di Gasr Elbia. Interpretato come ho detto, esso occupa ora un posto eccezionale nella storia non soltanto dell'arte e della cultura ma anche della religiosità cristiana.

PENISOLA IBERICA.

Ho già avuto l'occasione di rilevare che le iscrizioni greche cristiane scarseggiano nella Penisola iberica. Il loro numero è, anzi, addirittura insignificante, soprattutto se lo si paragona al gruppo assai notevole delle iscrizioni latine. Ciò dipende, come ho detto e ora ripeto, dalla scarsità

(1) Questa interpretazione sembra trovare appoggio nel musaico della « Vittoria eucaristica », che adorna la basilica costantiniana di Aquileia (cfr. quanto ho rilevato nella suddetta Memoria, pp. 665 e nota 29, 682).

e dalla esiguità degli stanziamenti greci che in età cristiana si fissarono in quell'estrema regione del Mediterraneo occidentale.

Tanto per non lasciare una lacuna nel quadro che mi sono proposta di delineare, vorrei prendere in esame un paio di documenti cristiani greci della Spagna: **1**) il noto sarcofago del IV secolo, illustrato da didascalie, che fu rinvenuto ad Ecija (presso Cordova) ma che indirettamente si riferisce a Bisanzio; **2**) un epitafio di età incerta, trovato a Cartagena, nel quale figurano l'augurio della pace e l'esortazione al ricordo.

1. *Il sarcofago iscritto di Ecija.*

Ecija, non lontano da Cordova, nella chiesa parrocchiale di Santa Cruz, dove la fronte del sarcofago (soltanto essa visibile oggi) serve ancora da paliotto dell'altare.

Il sarcofago (in pietra calcarea) fu rinvenuto nel 1886, durante un'indagine di cui certi particolari non sono più, oggi, del tutto chiari. La fronte presenta, in rilievo piatto, tre scene figurate: il Buon Pastore (nel mezzo) tra il sacrificio d'Isacco (a sinistra) e Daniele nella fossa dei leoni (a destra), con epigrafi esplicative al di sopra delle figure, dentro piccole tabelle a rilievo.

IV secolo.

H. SCHLUNK, in *Madrider Mitt.*, 3 (1962), pp. 122–132, tavv. 23–26; TH. KLAUSER, in *Jahrbuch für Ant. und Christ.*, 8–9 (1965–1966), pp. 168 s.; H. SCHLUNK, in *Actas del VIII Congreso Internacional de arqueología cristiana, Barcelona 5–11 Octubre 1969*, Città del Vaticano – Barcelona 1972, pp. 208 s., figg. 20–22, tavv. 67–68.

Figg. 146–149.

Le tabelle iscritte si trovano rispettivamente sopra le teste di Abramo e di Isacco, e — spezzate in due parti — di qua e di là dalle teste del Buon Pastore e di Daniele. Cominciando da sinistra, si legge:

'Αβραά
Εἰσάκ
Ποιμή|ν
Δανι|ήλ

« Abramo, Isacco, Pastore, Daniele ». (1)

(1) Ποιμήν equivale, con ovvia variante ortografica, a Ποιμήν.

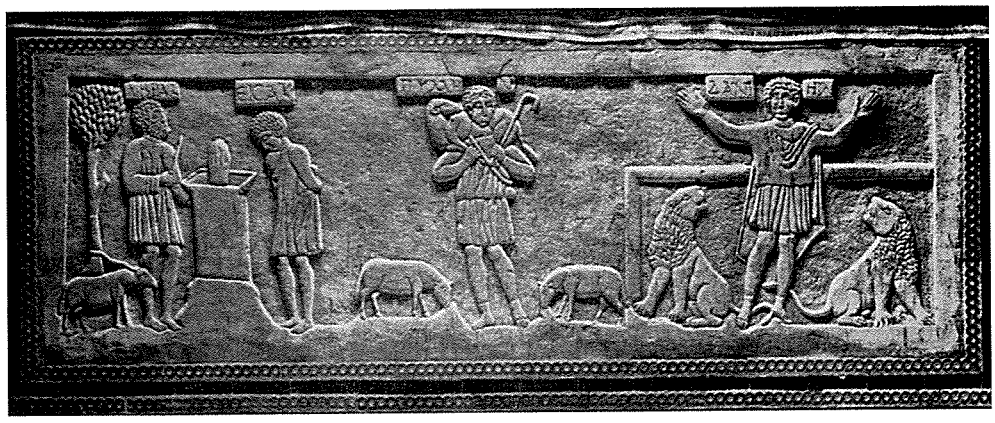


FIG. 146 – L'INTERA FACCIA ANTERIORE DEL SARCOFAGO

FIG. 147 – ABRAMO E ISACCO

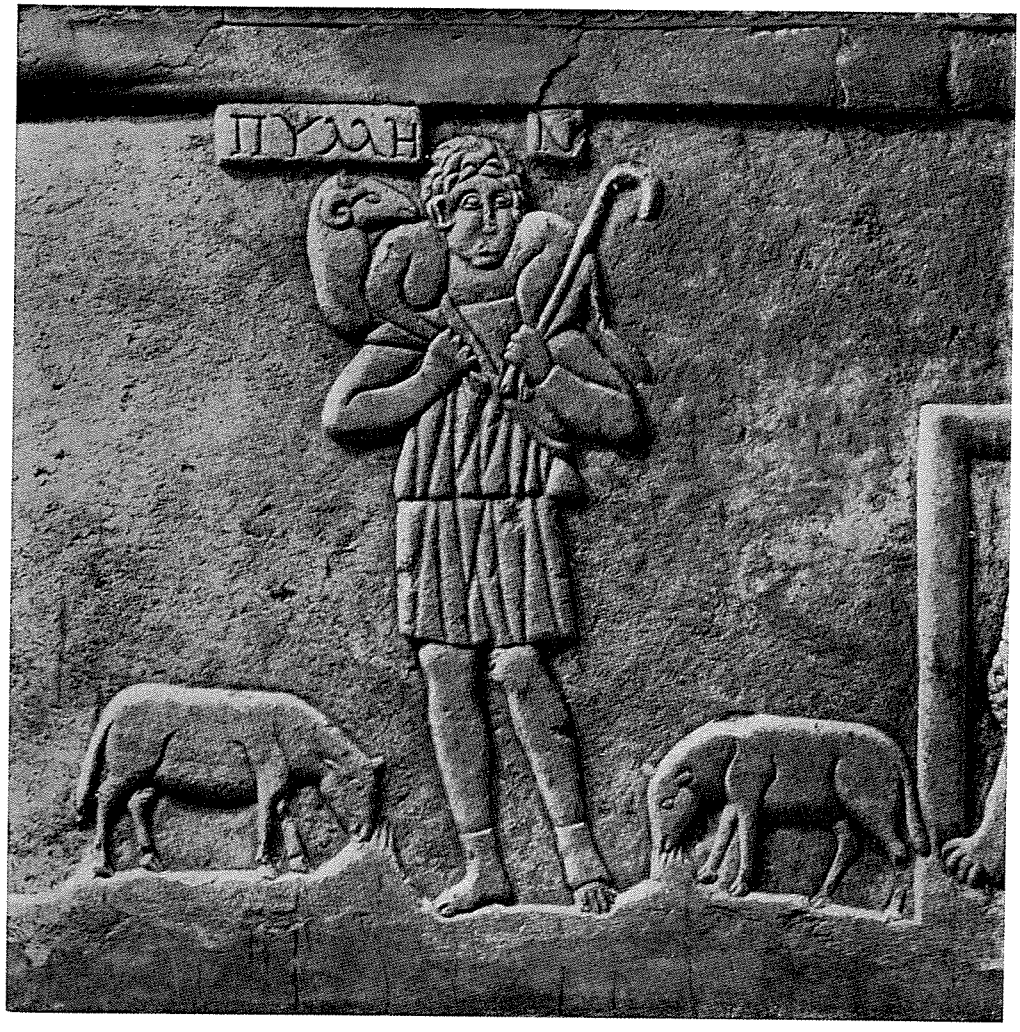


FIG. 148 - IL BUON PASTORE

Il sarcofago di Ecija assume notevole importanza per la storia dell'arte paleocristiana. Esso fu eseguito da maestranze locali ma, come ormai sembra dimostrato, dietro ispirazione di modelli bizantini. Il tipo delle figure, che tuttora mantengono elementi di gusto classico, e i caratteri delle lettere, non privi di eleganza, si accordano nel suggerire una datazione al IV secolo, forse non troppo avanzato. Tale datazione sembrerebbe confermata anche dalle ricerche del Klauser intorno al motivo iconografico del Buon Pastore. Quanto poi alla grecità delle iscrizioni, non sarebbe irragionevole chiedersi se per caso essa non dipenda, almeno in parte, dalla grecità dei modelli di Bisanzio che gli artigiani iberici avevano sott'occhio.

FIG 149 - DANIELE

2. *Epitafio di Cartagena.*

Questa epigrafe è nota da una sola tradizione manoscritta. La riproduco nella lettura emendata che ne dette Emil Hübner (v. sotto).

Età incerta.

AE. HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae christianae*, Berolini 1871, n. 178. Cfr. H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Espagne*, col. 483 (a. 1922).

Θωμᾶς
υἱὸς Ἐσ-
τεφάν-
ου ἔνθα
ἐταφρώ-

θη μετὰ εἰ-
ρήνης. μέ-
μνησο
– – – –
†

« Thomàs, figlio di Stephanos, qui fu sepolto, in pace. Ricordati – – † ».

L'epigrafe è, nell'ambiente iberico, di struttura un po' singolare. Si spiegano bene, comunque, il nome ampliato 'Εστέφανος per Στέφανος, la formula μετὰ εἰρήνης che corrisponde al latino *cum pace*, la preghiera di ricordo rivolta o a Dio per il defunto o al defunto stesso per i superstiti. Chiaro per significato ma linguisticamente oscuro è il verbo, restituito dallo Hübner, ἐταφρώθη. (1)

GALLIA.

La Gallia possiede molte iscrizioni paleocristiane in lingua latina, ma — almeno finora — pochissime in lingua greca. Quasi tutte di carattere sepolcrale, esse debbono la loro esistenza a quell'afflusso di Orientali che nel II e nel III secolo si svolse lungo la valle del Rodano, raggiungendo *Lugdunum* (Lione) e diffondendosi poi verso Nord, fino a raggiungere i paesi della Gallia Belgica. Uno di quegli Orientali fu, nel II secolo, il grande Ireneo, oriundo dell'Asia Minore e discepolo di Policarpo vescovo di Smirne. Dotato di una forte personalità spirituale e nutrito di cultura, egli divenne, com'è noto, vescovo di Lione e molto contribuì a propagare la dottrina di Cristo nei paesi gallici.

Fra le non molte epigrafi greche cristiane della Gallia quella di gran lunga più famosa era, fino ad un paio di anni fa, la celebre iscrizione di Pektorios, rinvenuta nel 1839 ad *Augustodunum* (Autun) e databile al IV secolo, ma includente una prima parte che, per buoni motivi, può essere attribuita alla fine del II. Oggi a questa fulgida gemma se ne aggiunge un'altra: voglio dire un epitafio metrico di Lione, databile anch'esso verso la fine del II secolo e relativo ad un Cristiano di Laodicea, Euteknios, che, a quanto sembra, aveva svolto in tutta la Gallia un'attivissima opera di missionario.

Questi due testi molto insigni esigono, naturalmente, un esame accurato. Ad essi (**1** e **2**) vorrei poi aggiungerne altri due rinvenuti a Treviri, la

(1) La copia dello Hübner dà ετταηρωθη. Lo ἐταφρώθη da lui ammesso ricorda τάφρος (= « fossa »), ma il verbo ταφροῦν ch'esso postulerebbe è finora ignoto.

fiorente *Augusta Treverorum* della Gallia Belgica che, divenuta alla fine del III secolo e rimasta per tutto il IV sede imperiale, ebbe sempre più numerose occasioni di contatto anche col mondo cristiano. I due testi di Treviri da me prescelti sono: **3**) l'epitafio di un giovane oriundo della Siria, che « giace in Cristo » (IV secolo); **4**) la famosa epigrafe metrica di Agnese, epigrafe che, pur essendo mutila, è di grande interesse, in quanto sembra dimostrare la conoscenza a Treviri della martire romana Agnese (fine del IV - metà circa del V secolo).

1. *L'epigrafe di Pektorios ad Augustodunum.*

Marmo sepolcrale trovato il 24 giugno 1839 nell'antico cimitero di Saint-Pierre-l'Étrier presso Autun (l'antica *Augustodunum*), oggi nel Museo locale.

La tavola di marmo, in frammenti, presenta lacune in alto e in basso ed è corrosa in alcuni punti.

Le lettere alte e strette (ὀξύρυγχος χαρακτήρ), cui si alternano — nella seconda parte delle righe — letterine minuscole destinate a risparmiare spazio, ci riportano al IV secolo. Le prime sei righe o, per meglio dire, i primi sei versi (si tratta di un'epigrafe metrica) sembrano però desunti da un testo più antico, forse databile ancora verso la fine del II secolo.

Dalla vastissima bibliografia: *CIG*, IV 9890 (A. Kirchhoff); O. Pohl, *Das Ichthys-Monument von Autun*, Berlin 1880; *IG*, XIV 2525 (A. Lebègue); H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Autun*, coll. 3194–3198 e tavola (a. 1907); F. J. Dölger, *IXΘYC*, I, 2ª ed., Münster in Westfalen 1928, pp. 12–15, 177–183; II, *ibid.* 1922, pp. 507–515; J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnae 1935 (= *Florilegium patristicum*, VII 1), pp. 24–27, n. 5; M. Guarducci, in *Rend. Pont. Acc.*, 23–24 (1947–1949), pp. 243–252; O. Perler, in *Miscellanea Giulio Belvederi*, Città del Vaticano 1954 (= « Amici delle Catacombe », 23), pp. 199–208; J. Engemann, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Fisch*, coll. 1031–1033 (a. 1969); M. Guarducci, in *Rend. Pont. Acc.*, 45 (1972–1973), p. 170, nota 14.

Fig. 150.

Trascrivo il testo quale esso risulta dalla mia interpretazione (v. sopra), riservandomi di chiarire alcuni singoli punti:

Ἰχθύος οὐρανίου θε]ῖον γένος, ἤτορι σεμνῷ
χρῆσε. λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν, τὴν σήν, φίλε, θάλπεο ψυχ[ὴν]
ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.
Σωτῆρος ἁγίων μελιηδέα λάμβαν[ε βρῶσιν],

Fig. 150

ἔσθιε πινάων, Ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.
Ἰχθῦ ἰχθ[ύ]β[ο]τ', ἄρα Λιλαιώ, Δέσποτα Σῶτερ,
εὖ εὔδοι μήτηρ, σὲ λιτάζομε, Φῶς τὸ θανόντων.
Ἀσχάνδιε [πά]τερ, τῶμῷ κε[χα]ρισμένε θυμῷ,
σὺν μ[ητρὶ ῡυ _ κἀδελφει]οῖσιν ἐμοῖσιν
ι[ῡυ _ ῡυ _ ῡυ] μνήσεο Πεκτορίοιο.

« O stirpe divina del Pesce celeste, abbi animo nobile. Avendo ricevuto la fonte immortale fra i mortali delle acque divine, riscalda, o caro, l'anima tua con le acque perenni della sapienza apportatrice di ricchezza. Prendi il cibo dolce come miele del Salvatore dei santi; mangia affamato avendo il Pesce sulle mani.

O Pesce cibo di pesci, dunque Lilaiò, o Signore Salvatore, (mia) madre bene riposi, ti supplico, Luce dei morti. O padre Aschandios caro al mio cuore, con la madre ... e i miei fratelli, ... ricordati di Pektorios ». (1)

Ci troviamo dinnanzi ad una delle più insigni epigrafi greche cristiane, un'epigrafe che, appunto per la sua importanza, gli studiosi sogliono accostare all'iscrizione di Abercio.

Essa presenta undici versi (metricamente non certo irreprensibili) di stile epicheggiante: tre distici elegiaci e cinque esametri. I primi sei versi si distinguono anche per il contenuto dagli altri cinque: hanno carattere didascalico, mentre i successivi rivelano l'epigrafe come sepolcrale; e, per di più, sono legati — essi soli — da un acrostico.

Tutti, si può dire, gli studiosi sono concordi nell'ammettere che i primi sei versi siano stati desunti da un componimento più antico, redatto forse ancora nel II secolo. Quanto poi all'acrostico, esso è ΙΧΘΥϹ ϵ; dove lo ϵ costituisce, a quanto sembra, l'inizio di una seconda parola che aveva il suo compimento nel testo dal quale i sei versi furono estratti.

Parlando degli epigrammi sepolcrali, ho già rilevato che il sistema dell'acrostico — scherzo grafico caro a Greci e a Romani dall'età ellenistica in poi — consisteva nell'intessere in un testo una o più parole estranee, formandole mediante le lettere o le sillabe iniziali delle singole righe di scrittura o, quando si trattava di epigrafi metriche, dei singoli versi. (2) Quanto poi ad ΙΧΘΥϹ, sul quale in altre pagine di questo volume ho sorvolato, è opportuno fermarsi qui un momento a dirne le cose essenziali.

ΙΧΘΥϹ (= « Pesce ») è un'antica sigla cristiana consistente nelle lettere iniziali delle cinque parole Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ (= « Gesù Cristo figlio di Dio Salvatore »). (3) Essa compare già, come si è visto, nella celebre epigrafe di Abercio, databile fra il 170 e il 200 d. Cr.; (4) e circa il 200 ricorre in un passo di Tertulliano, del quale fra poco avrò l'occasione di riparlare. (5) Ma ad epoca ancora più antica ci riporta la frase come tale, scritta per esteso, Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. Essa infatti compare — intorno alla metà del II secolo — in un libro degli *Oracoli Sibillini*, dove (si

(1) Al v. 6, si noti πινάων per πεινάων. Al v. 10, si suole supplire σὺν μ[ητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφει]οῖσιν ἐμοῖσιν. Considerando lo stile dell'epigrafe, l'epiteto γλυκερή attribuito a μήτηρ è ragionevole. Al v. 11, si osserva una *contaminatio* fra Πεκτορίου e Πεκτορίοιο (quest'ultimo si adatta al metro). Per leggere Πεκτορίοιο, bisogna prescindere dai tratti obliqui dello Υ che pur si vede nella pietra.

(2) Per l'acrostico, cfr. vol. III, pp. 83 nota 1, 158.

(3) La dichiarazione che Gesù Cristo è figlio di Dio compare più volte nel *Nuovo Testamento* (MATTHAEUS, 16, 16; 27, 43, 5; IOANNES, 20, 31; PAULUS, II *Cor.*, 1, 19).

(4) V. sopra, pp. 385 s.

(5) TERTULLIANUS, *De Baptismo*, 1. Vedi sotto, p. 492.

noti) è disposta in modo tale che le sue 27 lettere (27, e non 26, perchè Χριστὸς è reso con la variante ortografica Χρειστὸς) costituiscano l'inizio di altrettanti versi, divenendone quindi l'acrostico. I 27 versi, a loro volta, sono seguìti — nel testo degli *Oracoli* — da altri 7, che cominciano rispettivamente (sempre in acrostico) con le 7 lettere della parola Σταυρός (= « Croce »). (1) Sul passo degli *Oracoli Sibillini* tornerò in seguito. (2) Voglio intanto rilevare che patria della pia frase Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ e della rispettiva sigla ΙΧΘΥϹ sarà stata o l'Asia Minore o, per essere più prudenti, la regione siro–anatolica. Di qui la frase intera e la sua sigla si diffusero rapidamente nel mondo cristiano. Ed è anche probabile che proprio la sigla ΙΧϑΥϹ, equivalente ad una parola di senso compiuto (ἰχθύς), abbia, più che favorito, addirittura determinato l'uso di rappresentare figuratamente Cristo nelle mistiche sembianze di un pesce. (3)

Nell'epigrafe di Pektorios, la sigla ΙΧΘΥϹ, formata dalle iniziali dei primi cinque versi, è ripresa all'inizio del primo verso, se pure in forma declinata (il genitivo Ἰχθύος), mentre l'ultima lettera di ΙΧΘΥϹ, che — nella sigla — è inizio della parola Σωτήρ, dà luogo, analogamente, alla forma declinata Σωτῆρος. Quanto all'ϵ iniziale del sesto verso, che con ogni probabilità aveva il suo compimento nel testo originario, è difficile dire di quale altra parola salutare esso fosse inizio. Si è pensato ad ϵΛΠΙϹ (Ἐλπίς = « Speranza »), ma anche altre soluzioni sono possibili. (4)

I primi sei versi, trapiantati, come ho detto, da un testo più antico di carattere didascalico, servono da introduzione alla seconda parte (vv. 7–11), di carattere palesemente sepolcrale. Può darsi, ma non è certo, che anche il testo più antico sia appartenuto ad un sepolcro. Ad ogni modo, non è affatto strano che salutari ammonimenti siano stati inclusi in un epitafio. (5)

L'epigramma si apre con una esortazione generale alla santità (vv. 1–2). Dopo χρῆσε (= χρῆσαι) infatti si deve, a mio giudizio, immaginare una interpunzione. Seguono due precetti fondamentali. Il primo (vv. 2–4) con-

(1) *Oracula Sibyllina*, 8, 217–250 (ed. J. Geffcken, Leipzig 1902, pp. 153–157). Cfr. A. Rzach, in Pauly-Wissowa, *RE*, s.v. *Sibyllinische Orakel*, coll. 2142–2146 (a. 1923). Questi 34 versi si riferiscono alla seconda comparsa (*Parusia*) del Redentore. Per l'età, cfr. F. J. Dölger, *IXΘYC*, I, 2ª ed., Münster in Westfalen 1928, pp. 52–68.

(2) V. sotto, pp. 546 s.

(3) Cfr. J. Engemann, *op. cit.*, col. 1095. L'Autore però non si pronuncia intorno al problema se la sigla ΙΧΘΥϹ abbia ispirato il concetto di ' Cristo–pesce ', o se questo sia nato indipendentemente dalla sigla, pur attingendo in séguito da essa notevole incremento.

(4) O. Perler (*op. cit.*, p. 207) pensa a ϵΙΡΗΝΗϹ e ammette inoltre che nel v. 1 si possa leggere Ἰχθύος ε[ἰρήνης (= « Del Pesce della pace », ecc.); non giustamente, perché la lettera successiva ad Ἰχθύος è senza dubbio un Ο e non già un ϵ.

(5) Cfr. M. Guarducci, in *Rend. Pont. Acc.*, 23–24 cit., pp. 248 s.

siste nell'invito a conservare e ad accrescere l'effetto del Battesimo ascoltando e leggendo la parola di Dio. Il secondo (vv. 5–6) impone di accostarsi frequentemente al sacramento dell'Eucaristia. Il testo originario avrà evidentemente aggiunto un accenno al premio eterno riservato da Dio ai suoi fedeli.

Scendendo ai particolari, si possono fare alcune osservazioni. La « stirpe divina del Pesce celeste » è l'uomo. Che l'uomo sia stirpe divina, in quanto figlio di Dio, è dichiarato con grande chiarezza dal *Nuovo Testamento*. (1) Nell'antica cristianità esiste però anche il concetto, qui espresso, che il fedele, misticamente considerato pesce, sia figlio del Pesce per eccellenza, cioè di Cristo. (2) Quanto poi all'analogia stabilita fra le « divine acque » del Battesimo e le « acque perenni » della sapienza, cioè dei libri santi, è interessante notare che lo stesso motivo si ritrova ancora nell'VIII o nel IX secolo in un Bestiario (*Physiologus*) latino della Gallia, dove il moralista, parlando dell'uccello ibis, impartisce al Cristiano il medesimo precetto. (3) Infine, il distico relativo all'Eucaristia (vv. 5–6) si presta ad ulteriori considerazioni. Il supplemento del v. 5 può ritenersi certo, grazie al confronto con un passo del Vangelo di Giovanni in cui si parla del cibo (βρῶσις) caduco rispetto a quello eterno che — appunto nell'Eucaristia — Cristo darà ai suoi discepoli. (4) Questo dolcissimo cibo il Cristiano dovrà prendere con frequenza (si noti il presente λάμβανε, il quale esprime un'azione continuata e non puntuale, come invece la esprimerebbe l'aoristo λαβέ) e mangiare con santa fame (πινάων = πεινάων), (5) tenendo il Pesce, cioè Cristo, sulle mani, secondo l'uso — non ignoto alla Chiesa primitiva — per cui il celebrante deponeva un frammento di pane eucaristico sulla mano aperta del fedele. Il « Salvatore dei santi » è, naturalmente, Cristo, e i santi (ἅγιοι) sono, secondo il primitivo linguaggio cristiano, i fedeli stessi partecipi della grazia divina, cioè, in sostanza, i Cristiani. (6)

La seconda parte dell'epigrafe (vv. 7–11) è di carattere sepolcrale. Pektorios, il dedicante ricordato nell'ultimo verso, prega per l'eterno riposo della madre e associa al pensiero della madre quello del padre e dei fratelli, invitando i suoi defunti a rammentarsi di lui. È molto probabile che la morte della madre abbia determinato l'incisione dell'epigrafe da parte del figlio superstite.

(1) Ioannes, 10, 34; *Actus*, 17, 28 s.
(2) Hieronymus, *Epist.*, 7, 3 (*Patr. Lat.*, 22, 339). Cfr. F. J. Dölger, *op. cit.*, p. 83.
(3) Cfr. M. Guarducci, *op. cit.*, pp. 249 s.
(4) Ioannes, 6, 55.
(5) Per il verbo πεινᾶν usato a proposito del cibo eucaristico, v. sotto, p. 532.
(6) Per l'attributo ἅγιος, v. sopra, p. 433 e nota 7.

La vera *crux* di questo testo è stata per lunghi anni il v. 7, dove a torto si leggeva 'Ιχθύϊ χό[ρταζ'] ἄρα, λιλαίω, Δέσποτα Σῶτερ (= « Col Pesce nutri dunque, ti prego, o Signore Salvatore »): lettura dalla quale derivavano insormontabili difficoltà di carattere grafico, grammaticale e sintattico, oltre che offese al buon senso. (1) Credo di aver superato gli ostacoli con la nuova lettura da me proposta. In essa gli apporti principali consistono nell'avere io riconosciuto l'invocazione 'Ιχθῦ ἰχθ[ύ]β[ο]τ' e il nome proprio Λιλαιώ.

Quanto allo 'Ιχθὺς ἰχθύβοτος, il senso di questa espressione s'impernia in un mistico giuoco di parole, assai bene intonato al gusto di quei tempi: la contrapposizione del Pesce (Cristo) ai pesci (Cristiani), cioè ai fedeli rigenerati dalle acque del Battesimo. Si ricordi, a questo proposito, il noto passo di Tertulliano: *Sed nos pisciculi secundum* ΙΧΘΥΝ *nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.* (2) Nel nostro caso, parlando dello 'Ιχθὺς ἰχθύβοτος (propriamente, « il Pesce mangiato dai pesci »), si vuole alludere a Cristo, mistico Pesce, che nel sacramento dell'Eucaristia dà se stesso quale cibo ai fedeli. E c'è appena bisogno di rilevare come opportunamente questa espressione si colleghi al verso precedente, in cui si esorta il fedele a mangiare con santa fame (ἔσθιε πινάων) il Pesce eucaristico. (3)

Quanto poi alla lettura Λιλαιώ come nome proprio, essa elimina, come ho già notato, l'incomodo verbo attivo λιλαίω, del quale il λιτάζομε del verso seguente sarebbe inutile ripetizione, e restituisce il suo nome alla madre di Pektorios, che altrimenti rimarrebbe anonima.

(1) Le difficoltà erano soprattutto le seguenti: il supplemento χό[ρταζ'] non si adattava al tratto verticale ben visibile davanti ad ἄρα (lo *zeta* è in questo testo di tipo corsivo, col secondo tratto obliquo, Z: cfr. λιτάζομε al v. 8); il χό[ρταζ'] era privo di oggetto; non si conosceva finora un λιλαίειν attivo, ma era noto soltanto un medio λιλαίεσθαι; la madre rimaneva anonima e il suo ricordo emergeva improvvisamente e stranamente al v. 8. L'erronea lettura del v. 7 compare ancora, e per di più senza parentesi quadre, presso G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v. *ἰχθύς*, 2.

(2) Tertullianus, *De Baptismo*, 1. È lo stesso passo da me citato sopra (p. 489, nota 5), a proposito dell'antichità della sigla ΙΧΘΥC.

(3) Nel mio primo scritto avevo riconosciuto in ἰχθ[ύ]β[ο]τ' il vocativo di ἰχθυβότης, termine non attestato ma giustificabile per l'analogia con simili composti (αἰγιβότης, ἱπποβότης, συβότης). In tal caso, bisognava ammettere il passaggio da un concetto di ' Cristo – pastore di pesci ' a quello, che qui si desidera, di ' Cristo – cibo '. Oggi il primo dei due concetti è illustrato dalla pittura di un ipogeo della via Ardeatina, il quale presenta l'immagine di Cristo – pastore fra due gruppi di sei pesci che si affrettano verso di lui (cfr. A. Nestori, in *Rend. Pont. Acc.*, 45, 1972–1973, pp. 158–163, e le mie osservazioni in proposito, *ibid.*, pp. 165–170). Nonostante ciò, ho preferito – nel secondo dei miei scritti – di connettere ἰχθ[ύ]β[ο]τ' ad ἰχθύβοτος, sia perché questo aggettivo è già attestato sia perché esso permette di giungere direttamente al concetto, qui voluto, di ' Cristo – cibo '.

L'appassionata invocazione 'Ιχθῦ ἰχθ[ύ[[β[ο]τ', riprendendo il ricordo dello 'Ιχθύς eucaristico contenuto nel v. 6, serve quasi da anello di congiunzione fra la prima e la seconda parte dell'epigrafe.

Il primo pensiero di Pektorios è per la madre. Egli le invoca un dolce riposo nell'oltretomba, condensando nell'avverbio ἄρα (= « dunque ») la sua stima e il suo affetto per lei. (1) Credo infatti che il « dunque » voglia esprimere press'a poco questo pensiero: « La madre ha seguìto i precetti di Cristo, fra cui quello della frequente Eucaristia; il Pesce che nutre i pesci può *dunque* concederle un eterno riposo ». Al dono della pace si aggiunge poi sùbito quello della luce, dono agognato per i loro morti non soltanto dai Cristiani ma anche dai pagani. Lo stesso mistico Pesce viene anzi chiamato « Luce dei morti » (Φῶς τὸ θανόντων). Su Cristo–Luce è quasi superfluo raccogliere citazioni. Bastino, per tutte, quelle del Vangelo di Giovanni da me riportate nel commentare la bella epigrafe di una lucernetta palestinese, epigrafe in cui il pensiero della luce vera e propria si trasfigura in quello della luce spirituale di Cristo. (2)

I nomi personali che ricorrono nell'epigrafe sono degni di attenzione. Πεκτόριος e 'Ασχάνδιος non trovano, ch'io sappia, confronti; Λιλαιώ, invece, è un evidente vezzeggiativo di Λίλαια, attestato sia in Grecia sia e specialmente nell'Anatolia. (3) Ciò indurrebbe a formulare la ipotesi che gli altri due nomi, evidentemente non greci, appartenessero all'onomastica anatolica. Se così fosse, se ne potrebbe ricavare un indizio per l'origine di questa e forse anche di altre famiglie cristiane stanziate nel IV secolo ad *Augustodunum*. Né si può, qui, trascurare la considerazione che Ireneo, il santo e famoso vescovo della gallica *Lugdunum* († dopo il 190), era oriundo dell'Asia Minore.

Chi redasse l'epigrafe (forse lo stesso Pektorios?) doveva essere un uomo pio e tutt'altro che incolto. Nella seconda parte, proprio da lui com-

(1) Si noti l'irregolarità metrica (perdonabile in un testo di questo genere) costituita da quello ἄρα, con il primo *alpha* (breve) indebitamente allungato.

(2) V. sopra, pp. 453–455. Cristo, com'è noto, giunge anche ad essere considerato Sole (cfr. F. J. DÖLGER, *Sol salutis*, 2ª ed., Münster in Westfalen 1925). Vedi anche sotto, p. 497.

(3) Cfr. M. GUARDUCCI, in *Rend. Pont. Acc.*, 23–24 cit., p. 246 e nota 6. Per nomi di analogo tema e per la questione circa la loro grecità o meno, cfr. L. ZGUSTA, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*, Praha 1955, p. 394, § 1063; L. ROBERT, in *Hellenica*, 11–12 (1960), pp. 373 s.; ID., *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco–romaine*, I, Paris 1963, p. 31, nota 3. Si può accostare anche Λίλαινα, portato da una donna cristiana a Laodicea Combusta nella Licaonia (W. M. CALDER, in *Mon. Asiae Min. ant.*, VII, 1956, n. 104). Per quanto riguarda in particolare Λιλαιώ, poiché è necessario intenderlo come nome proprio, bisogna per forza considerarlo diminutivo del già noto Λίλαια. Sono perciò ingiustificate le riserve di J. e L. ROBERT (in *Rev. Ét. Gr.*, 64, 1951, p. 213 [*Bull. épigr.*, n. 248]).

posta, il v. 9 contiene un palese imprestito dall'*Iliade*. (1) Quanto poi alla prima parte, più antica e forse di non poco, essa sembra riportarci — con quel suo stile nobile e venato di espressioni arcane — al medesimo ambiente e alla medesima età donde uscì l'epigrafe di Abercio: Asia Minore, verso la fine del II secolo. La provenienza anatolica sarebbe poi confermata dal carattere, come ho già detto, dei nomi propri. Infine, per quanto riguarda il contenuto, è superfluo spiegare perché l'epigrafe di Pektorios sia considerata uno dei gioielli del più antico patrimonio epigrafico cristiano.

2. *L'epitafio del missionario Euteknios a Lugdunum.*

Lapide trovata nel 1974 a Lione, fra i ruderi di una costruzione annessa alla chiesa carolingia di San Giusto; ora nel Museo locale.

Di pietra calcarea, danneggiata in basso, mutila a destra, cinta di una semplice cornice, questa lapide appartenne in origine alla facciata di un mausoleo, poi venne reimpiegata come soglia di porta. L'epigrafe è distribuita su due colonne, la seconda delle quali presenta lettere un po' più grandi e l'inizio delle due ultime righe (o, meglio, dei due ultimi versi) volutamente scalpellato.

Seconda metà del II secolo, probabilmente verso la fine.

J.-F. Reynaud – A. Audin – J. Pouilloux (al quale si deve il commento del testo), in *Journal des Savants*, 1975, pp. 47–75 (commento di J. Pouilloux: pp. 58–75); M. Guarducci, in *Mélanges de l'École franç. de Rome. Antiquité*, 88 (1976), pp. 843-852.

Fig. 151.

col. I – εἰ γνῶναι ποθέεις ὅστις βροτὸς ἐνθάδε κεῖται,
οὐδὲν σειγῆς, ἔργα δὲ γράμματα πᾶν τάδε λέξει·
Εὐτέκνιος ἐπίκλην, Ἰουλιανὸς τοὔνομα τῷδε,
Λαοδίκια πατρίς, Συρίης περίβλεπτον ἄγαλμα·
ἔντιμος πατρόθεν, μήτηρ δ' ἔχε δόξαν ὁμοίην,
χρηστὸς καὶ δίκαιος πᾶσιν πεφιλημένος ἀντί,
οὗ Κελτοῖς λαλέοντος ἀπὸ γλώσσης ῥέε πειθώ.
ποικίλα μὲν περιῆλθεν ἔθνη, πολλοὺς δὲ δήμους
ἔγνω καὶ ψυχῆς ἀρετὴν ἤσκησεν ἐ⟨ν⟩ αὐτοῖς.
κύμασιν καὶ πελάγει συνεχῶς ἐπέδωκεν ἑαυτόν,
δῶρα τὰ πάντα φέρων εἰς Κελτοὺς καὶ Δύσεως γῆν
[ὅ]σσα Θεὸς προσέταξε φέρειν χθόνα πάνφορον Ἠοῦς,
[οὕνε]κα τὸν φιλέεσκε βροτόν· τριπλᾶ φῦλα τὰ Κελτῶν

(1) Homerus, *Il.*, 5, 243: Τυδείδη Διόμηδες ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ.

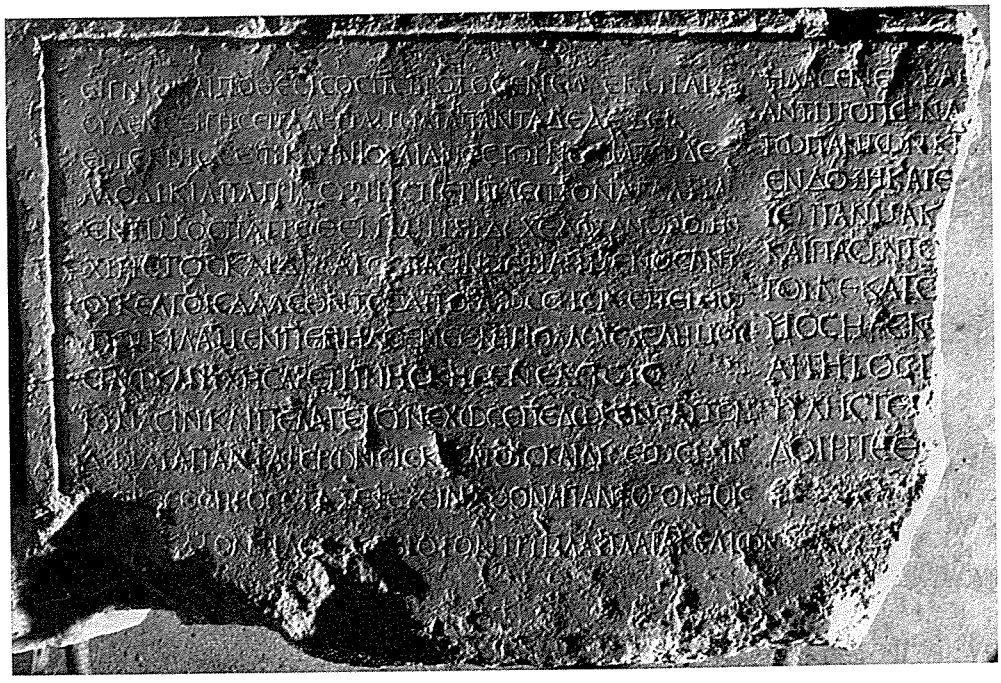


Fig. 151

col. II – ἤλασεν εἰς βαθ[μοὺς – –
ἀντὶ τρόπων ἀκ[– –
τῶν πάντων κρ[– –
ἐν δόξῃ κατε[– –
Ὑεῖ πανμακ[αρίστῳ – –
καὶ πᾶσιν το[– –
τοὔνεκα το[– –
Υἱὸς ἠλέκτ[ωρ – –
αἰτητὸς · [– –
ψυχῆς τεμ[– –
δοίη τε θε[– –
– – – – – – – –
– – – – – – – –

« Se tu desideri di sapere qual mortale giace qui, nulla si tace, ma questa iscrizione (ne) dirà tutte le opere. Egli ebbe come soprannome Euteknios, come nome Iulianòs; Laodicea (gli fu) patria, mirabile ornamento della Siria. Notevole da parte di padre, la madre poi aveva consimile nobiltà; (egli fu) amico e giusto per tutti, ricevendone in cambio l'affetto; e quando parlava ai Celti la persuasione scorreva dalla sua lingua. Si aggirò per diverse regioni, conobbe molti popoli e la

virtù dell'anima esercitò fra di essi. Alle onde e al mare continuamente si espose, portando ai Celti e alla terra d'Occidente tutti i doni quanti Dio stabilì portasse la terra fecondissima d'Oriente. Per la qual cosa (Dio) amava (quest') uomo. Le tre tribù dei Celti | egli guidò verso i gradi ... in cambio dei modi (?) ... di tutti ... in gloria ... al Figlio beatissimo ... e a tutti ... perciò ... il Figlio Sole ... richiesto ... dell'anima ... e dia ... ». (1)

Nel corso del II e del III secolo *Lugdunum* fu sede di parecchi Orientali, là condotti per lo più dalla loro attività di mercanti. (2) Si spiega in tal modo la frequenza di epigrafi greche nella valle del Rodano. (3) La nostra è una di esse; appartiene, anzi, al numero assai ristretto delle epigrafi del tutto greche, senza alcuna parola di latino.

Questo testo, in esametri d'intonazione epicheggiante secondo il consueto modello di Omero, ma con certe non omeriche deviazioni dalle leggi della metrica, parla di un Siriano di Laodicea, Iulianòs, chiamato per soprannome Euteknios. Imitando i soliti versi con cui all'inizio dell'*Odissea* si descrivono le peregrinazioni di Ulisse, (4) il nostro epigramma presenta il defunto come un intrepido viaggiatore, dedito soprattutto ai viaggi per mare. Egli però non era, come altri, un vero e proprio commerciante. Dall'Oriente esportava, sì, nell'Occidente una sua merce; ma una merce di carattere spirituale. In altre parole, Euteknios era un missionario cristiano.

Commentando l'epigrafe, Jean Pouilloux vi riconobbe alcuni possibili elementi di cristianità: l'espressione ἀσκεῖν (v. 9), (5) l'uso di ἔθνη nel probabile significato di « comunità pagane » in contrapposizione ai δῆμοι nel probabile valore di « comunità cristiane » (v. 8), (6) l'accenno alla « persuasione » (πειθώ) che scorreva dalle labbra dell'apostolo (v. 7), (7) il motivo dell'amore

(1) Mia è la lettura del v. 9 ἤσκησεν ἐ⟨ν⟩ αὐτοῖς, dove il Pouilloux aveva letto ἤσκησ' ἐν ἑαυτοῖς, con un pronome riflessivo di spiegazione difficile; mentre, considerando il precedente εν, è facile ammettere l'omissione di un *ny*. Miei sono anche i supplementi dei vv. 14, 18, 21. Al v. 16 il Pouilloux (*op. cit.*, p. 71, nota 51) propone (ma, considerata la metrica, con riserva) κρ[ατοῦντι o κρ[ιτεῖ (*alpha* ed *iota* brevi); l'autore dell'epigramma però non dimostra una ferrea obbedienza alle leggi del metro. I due soli esempi di itacismo sono σειγῆς (v. 2) e Λαοδίκια (v. 4). Un po' strani appaiono il singolare πᾶν per πάντα (v. 2) (forse πάντα δὲ?) e la posposizione di ἀντί al participio (v. 6) (ma cfr. HOMERUS, *Il.*, 23, 650). Alla fine del v. 12, NH sembrano in legatura.

(2) Cfr. J. ROUGÉ, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris 1966, pp. 305 s., 420 s.

(3) Cfr. A. AUDIN – J. POUILLOUX, in *Rev. Arch.*, 1967, pp. 75–80.

(4) HOMERUS, *Odyss.*, 1, 3 s.

(5) Cfr. IOANNES CHRYS., *De sacerdotio*, 2, 4 (*Patr. Gr.*, 48, p. 635). Cfr. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. v. *ἀσκέω*.

(6) È interessante rilevare che l'uso di ἔθνη nel senso di « comunità pagane » si ritrova proprio a *Lugdunum*, nel testo di IRENAEUS, *Adv. haer.*, 2, 32, 4.

(7) Cfr. CLEMENS ALEX., *Strom.*, I 11, 52, 1: πειθὼ δὲ ἡ βεβαίωσις τῆς πίστεως.

di Dio verso il missionario (v. 13). Egli però, pur inclinando verso la tesi della cristianità, non osò affermarla in pieno.

Questa tesi è stata confermata da me, sia rinforzando alcuni argomenti del Pouilloux sia portando argomenti nuovi e, a mio parere, decisivi. Fra questi ultimi sono, al v. 18, l'inevitabile supplemento πανμακ[αρ – – (πανμάκ[αρι ο πανμακ[αρίστῳ), donde risulta l'allusione al « Figlio beatissimo », cioè a Cristo e, al v. 21, la non meno certa integrazione ἠλέκτ[ωρ, da cui si ricava il ricordo del « Figlio Sole », cioè di Cristo, considerato, secondo un concetto familiare ai Cristiani dei primi secoli, Sole della salvezza. (1) Quest'ultima espressione serve anche a chiarire i vv. 11–12: il missionario ha portato fra i Celti e nell'Occidente tutti i doni che per volere di Dio furono prodotti dalla beata terra d'Oriente. La contrapposizione dell'Oriente all'Occidente, ben conosciuta dagli antichi, dev'essere intesa nel nostro caso soprattutto in valore spirituale. Cristo nasce, come il sole, ad Oriente, e la sua luce si propaga, grazie all'opera degli apostoli, verso l'Occidente. Uno di codesti apostoli portatori di luce è, per l'appunto, Euteknios. (2)

Stabilita la cristianità dell'epigrafe, risulta chiaro il corso del pensiero che la informa. Il nostro Siriano, appartenente ad una buona famiglia di Laodicea, onesto e caro a tutti, ha viaggiato molto, consacrandosi con perfetta dedizione alla sua attività di missionario. Terra prescelta per quest'attività è stato l'Occidente, e in particolare la Gallia, nella sua triplice divisione — fissata da Augusto — di Aquitania, Lugdunense e Belgica, divisione cui allude il v. 13 con le parole τριπλᾶ φῦλα τὰ Κελτῶν. Queste tre Gallie furono guidate da Euteknios per i gradi della vita spirituale. È infatti molto probabile che le parole ἤλασεν εἰς βαθ[μοὺς del v. 14 alludano ai gradi della salvezza di cui parla, ad esempio, Clemente Alessandrino: l'insegnamento, la speranza, la carità. (3) Il poeta dell'epigramma sembra poi elevarsi al ricordo di Dio onnipotente (v. 16), della gloria celeste (v. 17), del Figlio divino (v. 18), di Cristo–Sole (v. 21) e chiudere, forse, con una preghiera di petizione a Dio (v. 24).

(1) Vedine nel mio testo (*op. cit.*, pp. 849 s.) la documentazione. Il termine ἠλέκτωρ alludente al sole splendido si ritrova in HOMERUS, *Il.*, 6, 513; 19, 398, e in *Hymn. Apoll.*, 369.

(2) Per la contrapposizione cristiana dell'Oriente all'Occidente, ha speciale interesse il passo di LACTANTIUS, *Div. Inst.*, 2, 9, 5 s. Per la propagazione della « luce » dall'Oriente all'Occidente, cfr. Ps. CLEMENS, *Epist.* 1 (*Patr. Gr.*, 2, 33 A), dove si parla di Pietro al quale fu comandato d'illuminare l'Occidente, cioè la parte più tenebrosa del mondo (Πέτρος ... ὁ τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ... φωτίσαι κελευσθείς). Vedi anche DAMASUS, *Epigr.*, 20, 3 (ed. A. Ferrua, Città del Vaticano 1942, p. 142), dove, parlando degli apostoli Pietro e Paolo venuti a Roma, si dice: *discipulos Oriens misit.*

(3) CLEMENS ALEX., *op. cit.*, IV 7, 53, 1. Cfr. anche II 20, 126, 3, dove ricorre l'immagine del Signore, auriga unico, che guida (ἐλαύνοντος) ogni uomo alla salvezza.

La facoltà che Euteknios sembra aver avuta di svolgere liberamente la sua missione per il vasto àmbito delle tre Gallie farebbe pensare ad un'età posteriore al 177, cioè all'anno in cui, regnando Marco Aurelio, ebbe luogo il sacrificio dei martiri di Lione. Saremmo, allora, nell'epoca di Commodo o all'inizio del regno di Settimio Severo, ossia in epoca più o meno coeva all'epigrafe di Abercio e alla prima parte dell'epigramma di Pektorios, se, come pare, essa deriva da un testo più antico. Alla fine del II secolo si addice, anche nel testo di Lione, lo stile epicheggiante impreziosito di espressioni arcane. Le si addice altresì la mancanza di simboli cristiani.

L'epitafio di Euteknios deve, comunque, essere considerato una delle più importanti epigrafi greche cristiane.

3. *L'epitafio di Ursikinos a Treviri.*

Treviri, dalla necropoli settentrionale; ora nel Rheinisches Landesmuseum.
Lastra marmorea quasi integra, con lettere abbastanza accuratamente incise.
IV secolo (forse seconda metà).

IG, XIV 2561; E. Diehl, *Inscr. Lat. Christ. vet.*, n. 3288 A; E. Gose, *Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier*, Berlin 1958, n. 402; E. Foerster, in *Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein und Mosel*, Trier 1965, pp. 35 s., n. 26; N. Gauthier, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, ecc., I, Paris 1975, n. 168.

Fig. 152.

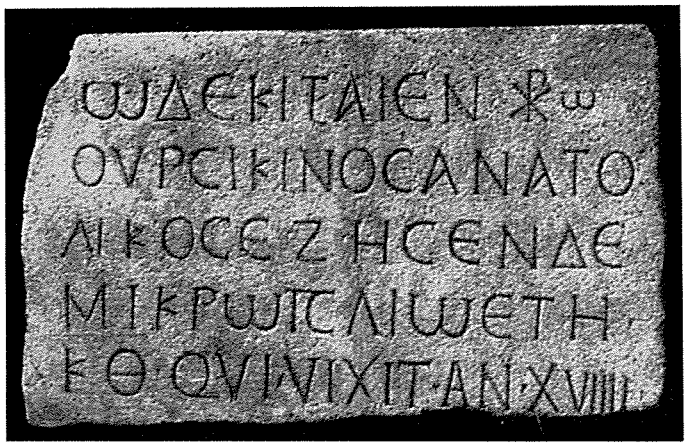


Fig. 152

ὧδε κῖται ἐν α ☧ ω
Οὐρσικῖνος Ἀνατο-
λικός . ἔζησεν δὲ

μικρῷ πλίω ἔτη
κϑ′ *qui vixit an(nos)* X⟨X⟩*VIIII.*

« Qui giace in Cristo A ω Ursikinos Orientale. Visse più o meno 29 anni; (lat.) egli che visse 29 anni ». (1)

Inciso abbastanza diligentemente, questo epitafio greco, seguìto come altri da un'appendice latina, dimostra una scarsa familiarità del suo scalpellino con la lingua ellenica. Il defunto porta il nome latino *Ursicinus*, noto e altrove e anche a Treviri, (2) traslitterato in greco. L'etnico 'Ανατολικός sembra qui suggerito dal ricordo della diocesi *per Orientem*, che corrisponde alla regione siro–palestinese. (3) Ursikinos sarebbe, allora, un Siriano, come altri di cui Treviri ci ha restituito gli epitafi. (4)

Dal punto di vista cristiano, ciò che più preme in questo testo è il concetto del 'giacere in Cristo'. Esso si esprime con la formula κεῖσθαι ἐν α☧ω, dove il nome del Redentore (☧) fiancheggiato dalle lettere apocalittiche è non tanto sigla quanto *compendium scripturae*.

4. *L'epigrafe di Agnese a Treviri.*

Treviri; dalla necropoli settentrionale, ora nel Rheinisches Landesmuseum.

Frammenti di lastra marmorea con un tratto di margine integro superiormente e inferiormente. La lastra era anticamente incassata in una stele di pietra calcarea. Le lettere sono accuratamente incise.

Tra la fine del IV e la metà del V secolo.

R. Herzog, in *Trierer Zeitschrift*, 13 (1938), pp. 79–120, tavv. 5–8; A. Ferrua, in *La Civiltà Cattolica*, 90 (1939), I, pp. 114–129; E. Gose, *op. cit.*, n. 478 (con altre citazioni di minore importanza); H.–I. Marrou, in *Germania*, 37 (1959), pp. 346–349; M. Guarducci, in *Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein und Mosel* cit., pp. 54–71, n. 52, figg. 52–52*a*; (5) N. Gauthier, *op. cit.*, n. 172. Cfr. A. P. Frutaz, *Il complesso monumentale di Sant'Agnese*, 3ª ed., Roma 1976, p. 123, nota 12.

Fig. 153.

(1) Lo *zeta* di ἔζησεν (l. 3) sembra fiancheggiato da due punti, quasi fosse un numero; il II di πλίω (l. 4) è frainteso; il numero κϑ′ viene reso, a torto, col numero latino XVIIII. Si noti poi la variante ortografica, ovvia del resto, di ι per ει (in κῖται e πλίω). Per il senso di μικρῷ πλίω (= « più o meno », meglio che « poco più di »), cfr. N. Gauthier, *op. cit.*, p. 272.

(2) Cfr. N. Gauthier, *op. cit.*, nn. 74 (cfr. p. 423), 169.

(3) Cfr. A. Ferrua, in *Riv. Arch. Crist.*, 34 (1958), p. 219. Più tardi i Bizantini, imitati poi dal mondo moderno, intesero 'Ανατολικός come « pertinente all'Asia Minore ».

(4) Cfr. N. Gauthier, *op. cit.*, nn. 10, 32 *b*, 93, 112.

(5) Questo mio articolo abbonda purtroppo, specialmente per quanto riguarda il greco, di errori di stampa, in gran parte non imputabili a me. In esso datai l'epigrafe alla fine del IV o all'inizio del V secolo; oggi credo possibile scendere un poco nel corso del V.

Fig. 153

Ἁγνὴν παρθ[ένον – –]
Εὐστόργιος θῆκ[ε – –]
σκηναῖς παν[· · · ·]ισι· [– –]
ἀμνὸν τἀβρὰν ἐοῦ[σαν – –]
ὄφρα πανημέριος [– –]
[ὕ]μνοις Πατέρα πα[ντ – –]
[με]λπομένη μεθ' ὁ[μ – –]
[Χρι]στῷ πανβασιλε[ῖ – –]
[Πνε]ύματι σὺν ἁγίῳ [– –]
[· · ·]α μοι φίλον α· [– –]
[· · ·]όθε⟨ν⟩ ἀπροφανῖ α[– –]
[ἁγλ]ώσσοισι πατράσι [– –]
[· · ·]ν σφαλλομένο[ις – –]
[σωφ]ροσύνης τἀρετῆ[ς – –].

« Agnese vergine ... Eustorgio depose ... nelle dimore ... e tenera agnella ... affinché di continuo ... con inni il Padre onnipotente ... cantando insieme con ...

Cristo re dell'universo ... con lo Spirito Santo ... a me ... dall'alto (?) improvvisamente ... ai genitori ammutoliti ... agli erranti ... di castità e di virtù ... ».

L'epigrafe era un carme di 13 versi dattilici (forse tutti esametri), di fattura non certo egregia, e preceduti da una riga, anch'essa probabilmente metrica, in lettere un po' più grandi. Pur essendo gravemente mutilo, questo documento cristiano ha stimolato l'interesse di vari studiosi, ed anche il mio. (1)

La nostra iscrizione è stata considerata ora come votiva ora come sepolcrale. Ormai però il suo carattere sepolcrale sembra indiscutibile. Lo dimostrano e il luogo del rinvenimento e l'inserimento della lastra marmorea in un blocco di pietra locale, uso che a Treviri è caratteristico dei monumenti funerari. (2) Con ciò cadono, *ipso facto*, le opinioni di Rudolf Herzog e di Henri – Irénée Marrou, i quali giudicarono l'epigramma rispettivamente una dedica ad Agnese (Ἁγνή), la giovane martire romana, e una dedica alla Chiesa personificata (ἁγνὴ παρθένος), dedica di cui sarebbe stata oggetto addirittura una statua. (3) Bisogna invece ammettere che Ἁγνή sia una fanciulla defunta e che suo padre Εὐστόργιος (forse vedovo, perché della madre non si parla) l'abbia deposta (θῆκε) nell'immaturo sepolcro. Si noti che, trattandosi di un epitafio, Ἁγνή sembra essere davvero il nome della defunta posto in evidenza al principio del testo, e non già un aggettivo (« pura ») collegato a παρθένον. È infine da osservare che la fanciulla porta il nome — finora, come pare, unico a Treviri — della martire di Roma.

Ma l'epigrafe è — nel suo insieme — troppo ampia e di troppo grande impegno perché la si possa considerare una comune epigrafe sepolcrale. (4) Senza giungere agli eccessi dello Herzog, che audacemente ricostruì un intero epigramma in lode della beata Agnese, è lecito sospettare che la mar-

(1) Gli scritti usciti fra il 1936 (anno del rinvenimento) e il 1965 sono stati esaminati nel mio citato studio. Non molto aggiunge la recente edizione dell'epigrafe ad opera di Nancy GAUTHIER (*loc. cit.*), edizione fin troppo minuziosa, ma insieme — a mio giudizio — un po' manchevole nella valutazione e nel coordinamento dei dati di fatto.

(2) Cfr. N. GAUTHIER, *op. cit.*, nn. 12, 35, 38, 62, 69, 106, 144, 153, 169. Il primo a sostenere giustamente il carattere sepolcrale fu, nonostante certi errori e certe stranezze del suo commento, il p. Antonio FERRUA, *loc. cit.*). Per gli errori e le stranezze, cfr. le mie osservazioni (M. GUARDUCCI, *op. cit.*, pp. 58, 60–63, 66, 70 nota 15).

(3) La tesi della dedica era sostenuta ancora, nel 1965–6, da Theodor KLAUSER (in *Jahrbuch für Ant. und Christ.*, 8–9, 1965–1966, p. 226). Vedi sotto.

(4) L'incasso della stele di pietra locale sembra più largo della tavola marmorea calcolata in base ad un approssimativo supplemento del testo. Non si può quindi escludere la presenza di ornamenti.

tire non sia del tutto estranea a questo testo. La rarità stessa a Treviri del nome Agnese, l'età dell'epigrafe ed altri particolari concorrono infatti a suggerire la ipotesi che l'autore dell'epigramma abbia voluto intrecciare al ricordo della defunta le lodi dell'omonima martire, alla cui protezione, secondo un concetto familiare anche all'antichità cristiana, essa sarà stata affidata.

Prima di considerare l'epigrafe alla luce di questa ipotesi, occorre però domandarsi se tra la fine del IV e la metà circa del V secolo la martire Agnese potesse esser nota a Treviri. La risposta è positiva. La figura dell'eroica giovanetta, morta probabilmente nel 304, durante l'ultimo periodo della persecuzione di Diocleziano, crebbe rapidamente in fama e venerazione. Nella prima metà del IV secolo un vetro dorato di Roma la rappresenta già con la testa cinta di aureola sullo sfondo del cielo stellato. (1) Nella seconda metà del secolo, essa è conosciuta nell'Italia settentrionale e anche nelle regioni di Oltralpe, fra cui la Gallia. Così, Martino vescovo di Tours (morto nel 397) affermò che Agnese gli era miracolosamente apparsa in una visione con Tecla e Maria. (2) A Treviri stessa Agnese non può, in quel secolo, essere stata ignota. Si pensi che a Treviri ebbe spesso la sua residenza la famiglia imperiale di Costantino, notoriamente devota alla piccola martire, (3) e che ancora prima vi abitò la famiglia di Ambrogio, il futuro banditore delle lodi di Agnese, il quale vantava fra i suoi ascendenti la martire Sotere caduta insieme ad Agnese vittima della stessa persecuzione. Del resto, Martino di Tours, devoto di Agnese, soggiornò a Treviri più di una volta. Per il V secolo, si sa inoltre che nel 455 una chiesa in onore dei santi Vincenzo, Agnese ed Eulalia fu dedicata presso Béziers. (4)

Torniamo ora all'epigrafe. Dopo il v. 1, nella cui lacuna si può forse immaginare l'indicazione della tenera età della defunta, i vv. 3–9 sembrano trasportarci nel cielo, dov'essa abita ora cantando inni di gloria alla Trinità divina. Le σκηναί del v. 3 sono le dimore (propriamente, « tende ») degli eletti nel Paradiso. (5) Quanto poi al v. 4, la cui lettura ἀμνὸν τἀβρὰν ἐοῦ[σαν

(1) Cfr. C. R. Morey– G. Ferrari, *The gold–glass Collection of the Vatican Library*, ecc., Città del Vaticano 1959, p. 39, n. 221, tav. 24. Il primo ricordo del culto di Agnese a Roma è nella *Depositio martyrum*, risalente — nella sostanza — almeno al 336: R. Valentini – G. Zucchetti, *Codice topografico della Città di Roma*, II, Roma 1942, p. 17.

(2) Cfr. Sulpicius Severus, *Dialog.*, I (2), 13 (ed. C. Halm, Vindobonae 1866, p. 196).

(3) Si ricordi, fra l'altro, che a Roma, sulla via Nomentana, presso le spoglie di Agnese, sorsero e la basilica costantiniana e il mausoleo di Costantina figlia di Costantino e di Fausta (cfr. A. P. Frutaz, *op. cit.*).

(4) *CIL*, XII 4311; E. Diehl, *Inscr. Lat. Christ. vet.*, n. 1807.

(5) Cfr. Lucas, 16, 9, ecc.

fu proposta da me, [1] l'immagine dell'agnello può, sì, essere spiegata come generico simbolo d'innocenza bene adatto ad una fanciulla il cui nome — Agnese — esprimeva per di più quel concetto (così appunto io la spiegai); non si può peraltro escludere che alla scelta dell'immagine abbia contribuito il ricordo della giovanetta martire, con la quale l'agnello, emblema del suo nome, fu ben presto messo in rapporto. Così, in un suo Sermone, sant'Agostino affermò della Santa: ... *beata Agnes quod vocabatur erat. Agnes Latine agnam significat; Graece castam. Erat quod vocabatur*, ecc.; [2] e una pittura della catacomba romana di Commodilla databile intorno al 380 presenta la martire Agnese accompagnata da un agnellino. [3]

Ammettendo una reminiscenza della martire, si riesce poi a spiegare meglio, nei vv. 5–9, la grandiosa immagine del Paradiso nel quale la defunta canta ora senza posa (πανημέριος) inni di lode alla Trinità. Theodor Klauser ebbe a notare che ciò può essere detto di una martire ma non di una semplice fedele. [4] La difficoltà (io penso) si appiana quando si supponga che la defunta sia stata, secondo il voto dei superstiti, accolta in Paradiso dalla sua omonima Santa e si trovi insieme ad essa. [5]

Al v. 10, Eustorgio sembra intervenire in prima persona (κ]ἀμοὶ?), e sùbito dopo (v. 11) l'avverbio ἀπροφανῖ (= ἀπροφανεῖ) accenna a qualche cosa d'impreveduto e certamente di miracoloso. Al verso successivo poi la singolare espressione [ἀγλ]ώσσοισι πατράσι [6] si trasforma — a me pare — in un significativo indizio. Premesso che πατέρες può valere anche « genitori » e che proprio a Treviri molte iscrizioni usano *patres* per *parentes*, si presenta molto suggestivo il confronto con un luogo della *Passio sanctae Agnetis*. Questo scritto, generalmente attribuito all'inizio del V secolo e rappresentato da un testo in latino e da due traduzioni in greco, narra il martirio della Santa e le successive vicende. [7] Fra l'altro si racconta che la martire,

(1) Le precedenti letture mi sembrano, per vari motivi, insostenibili (cfr. M. GUARDUCCI, *op. cit.*, pp. 61 s.). Sono giustificabili, in questa tarda età, il τ non aspirato (τἀβρὰν) e il secondo α metricamente breve. La congiunzione τ(ε) suggerisce che precedeva (nel v. 3) o seguiva (nello stesso v. 4) un altro accusativo esprimente un'ulteriore caratteristica della defunta.

(2) AUGUSTINUS, *Serm.*, 273, 6. Non giustamente il Ferrua, seguìto dal Marrou, identificava l'agnello della nostra epigrafe con Cristo–Agnello. A parte la femminilità di ἀβρὰν, è ovvio infatti che un eventuale ricordo di Cristo–Agnello sarebbe venuto dopo, là dove si parla di Cristo (v. 8), e non al v. 4, ancora prima della menzione del Padre (v. 6).

(3) A. FERRUA, in *La Civiltà Cattolica*, 110 (1959), I, pp. 41–150, fig. 2; M. GUARDUCCI, *op. cit.*, p. 62 e fig. 52 a.

(4) TH. KLAUSER, *loc. cit.*

(5) Tale è, in sostanza, il significato della locuzione assai comune negli epitafi cristiani di *martyribus* (o *sanctis*) *sociatus*.

(6) Il supplemento [ἀγλ]ώσσοισι (stranamente non accolto dalla Gauthier) è l'*unico* possibile.

(7) Si conosce anche un compendio greco della *Passio* latina, che però non racconta gli avvenimenti successivi al martirio.

circonfusa di luce soprannaturale e tenendo in mano un candido agnellino, comparve improvvisamente ai genitori ed agli amici che vegliavano in lacrime presso la sua tomba e li esortò a non piangerla più come morta ma a godere della sua presente beatitudine. La traduzione greca più antica ed autorevole, tramandataci da un codice della Biblioteca Ambrosiana databile all'XI secolo, descrive così la sorpresa dei genitori: ὡς ἐνεοὶ τῇ διανοίᾳ γίνονται (= « quasi muti nella mente divengono »). (1) Il caratteristico particolare dei genitori ammutoliti richiama stranamente (non si può negarlo) l'analoga espressione della nostra epigrafe. Si noti poi che in un clima di visione non sarebbero fuori luogo e l'avverbio ἀπροφανῖ e, prima di esso, un [ὑψ]όθε⟨ν⟩ (= « dall'alto ») ovvero [θει]όθε⟨ν⟩ (= « da parte di Dio »). (2)

Nei successivi ed ultimi versi (13–14), il discorso sembra allargarsi ad un pensiero di più vasta portata spirituale. L'autore del nostro epigramma, infatti, vuol forse auspicare un ritorno degli uomini erranti (σφαλλομένο[ις) sulla via della castità (σωφροσύνη), dietro le orme di Agnese e sotto il suo patrocinio.

Concludendo, questo mutilo epigramma sepolcrale presenta (a me sembra) alcuni indizi troppo evidenti perché si possa escludere nel suo autore la conoscenza, o addirittura del testo della *Passio*, o almeno della tradizione fiorita intorno alla figura della martire romana di cui la giovane defunta portava il nome.

ITALIA SETTENTRIONALE.

Le non molte epigrafi greche cristiane restituiteci dall'Italia settentrionale (s'intende quelle create localmente, non importate) sono di età piuttosto tarda e appartengono quasi tutte alla zona orientale di quella regione. Ciò non appare strano quando si pensi che nel tardo Impero molti Greci e Orientali affluirono dall'Adriatico, per motivi di commercio e per vicende politiche, verso la valle del Po e le zone attigue, e che dopo la

(1) Si tratta del codice Ambrosiano F 144 sup. La frase da me citata si legge presso P. Franchi de' Cavalieri, in *Röm. Quartalschr.*, Suppl. 10, Rom 1899, p. 90 (= Studi e Testi 221, Città del Vaticano 1962, p. 377).

(2) Accanto allo [ὑψ]όθε⟨ν⟩ di Herzog io proposi, come alternativa, [θει]όθε⟨ν⟩. Il *ny* è richiesto dal metro. Anche lo Herzog aveva pensato alla *Passio*. Egli però ci aveva pensato indirettamente e, comunque, non aveva fatto caso al particolare dei genitori ammutoliti, lasciandosi poi trascinare dagli allettamenti della fantasia.

caduta dell'Impero romano d'Occidente (476), parte di quelle terre rimase legata, e più fortemente che non il resto dell'Italia, al dominio di Bisanzio. Basti ricordare l'esempio di Ravenna.

Attenendomi ad un criterio topografico, ed estendendomi — fuori dell'Italia settentrionale — fino ad Ancona, città collegata essa pure da stretti vincoli al mondo bizantino, esamino sette testi che mi sembrano degni d'interesse: **1**) l'epitafio metrico di un medico cristiano d'Egitto che, dopo aver esercitato l'arte sua a *Mediolanum*, « andò in Paradiso » (seconda metà del IV, o inizio del V secolo); **2**) un'epigrafe sepolcrale sul sarcofago di due Siriani a *Iulia Concordia*, con allusione al Battesimo e interessanti sigle cristiane (medesima età); **3**) una dedica di ciborio (?) da parte di un alto ufficiale bizantino nella medesima zona di *Iulia Concordia*, con citazioni bibliche (VI secolo, o inizio del VII); **4**) l'epitafio di due bambini egiziani ad Aquileia, ornato da una scena paradisiaca (V secolo); **5**) la dedica di un tratto di pavimento musivo nella basilica di Sant'Eufemia a Grado (circa 580); **6**) l'analoga dedica di un tratto di pavimento musivo nella basilica degli Apostoli a Ravenna (intorno alla metà del V secolo); **7**) l'epigrafe incisa sul sarcofago del martire Dasios ad Ancona (seconda metà del VI secolo).

1. *L'epitafio di un medico cristiano a Mediolanum.*

Trovato nel 1947 sotto il pavimento della basilica degli Apostoli, e rimasto nella chiesa stessa.

Grande lastra di marmo bianco, rotta in vari frammenti (l'altezza complessiva è di ben m. 2,19, la larghezza di 0,91). All'epigramma greco segue un distico latino. I versi sono separati da foglioline incise. Dopo essere stata scoperta e copiata, l'epigrafe ha subìto qualche piccolo danno ai vv. 4–5. La numerazione da me segnata in margine riguarda i versi, non le righe.

Seconda metà del IV o inizio del V secolo.

E. FERRARIO, in *Epigraphica*, 10 (1948–1949), pp. 62–68, figura a p. 65; W. PEEK, *ibid.*, 12 (1950), pp. 27 s.; A. FERRUA, in *Riv. Arch. Crist.*, 26 (1950), pp. 234–236; V. MUSSI, in *Nova Historia*, n. 15 (Verona, 25 dicembre 1951); J. e L. ROBERT, in *Rev. Ét. Gr.*, 64 (1951), pp. 213 s. (*Bull. épigr.*, n. 249); W. PEEK, *Griech. Vers-Inschriften*, I, Berlin 1955, n. 1907.

Fig. 154.

ἐνθάδ' ἀριζήλοιο Διοσκόρου | ἔπλετο σῆμα,
οὗ μέλιτος | [γ]λυκίων φθόγγος ἔην | στόματος.|
ἰητροῦ τάφος εἰμὶ Διοσκόρου, | ὃς διὰ τέχνην
πολλάκι κά|μοντας ῥύσα[το κ]αὶ θανάτου.|
οὗτος παντοίης σοφίης ἐπὶ τέρ|ματ' ἐλάσσας

Fig. 154

ἐνθάδε σῶμα| λιπὼν ἐς παράδισον ἔβη.|
ἐνθάδ' ἀνὴρ κεῖται τέχνης | Παιήονος ἴδρις,
μύθωι καὶ | χάρισιν πάντας ὑπερπτάμε|νος,
τοὔνομα πατρὸς ἔχων | Διόσκορος· ἦν δ' ἀπὸ πάτρης|
Αἰγύπτου ζαθέης, ἡ δὲ πό|λις τὸ γέρας.|

hic est ille situs Dioscurus ill[a]qu[e] | lingua
conticuit, mell[e] dulcior | ille sonus.
[de]p(ositus) XII Kal(endas) [Dece]mb(res).

« Qui fu il monumento del famoso Dioskoros, della cui bocca il suono era più dolce del miele. – Sono la tomba del medico Dioskoros, che con l'arte (sua) spesso salvò i sofferenti anche dalla morte. Costui, pervenuto al termine di ogni genere di scienza, lasciato qui il corpo, andò in Paradiso. – Qui giace un uomo conoscitore dell'arte di Paiàn, che tutti superò con le grazie della parola, portando il nome di (suo) padre, Dioskoros. Veniva dal santo Egitto, (sua) patria, e la città (ne ha) la tomba. — Qui è deposto il famoso *Dioscurus* e quella lingua tacque, quel suono più dolce del miele. (Fu) sepolto il 20 novembre ». (1)

È, questo, l'interessante epitafio di un medico greco proveniente dall'Egitto, Dioskoros figlio di omonimo padre, che aveva piantato le sue tende a *Mediolanum*. L'antica fama della scuola medica di Alessandria era ancora molto viva nel IV secolo (2) e, d'altra parte, *Mediolanum*, divenuta sin dalla fine del secolo precedente sede di alti dignitari e spesso anche d'imperatori, (3) era un fiorentissimo centro di vita economica e di cultura, capace di attirare a sé uomini segnalati. Tale fu senza dubbio, almeno a giudicare dalla sua lastra funeraria eccezionalmente cospicua, il nostro Dioskoros; se anche non è possibile accettarne l'identificazione, proposta dal primo editore, col medico *Dioscorus* menzionato da Agostino in una sua lettera ad Alipio vescovo di Tagaste. (4)

L'epigramma greco, costituito di cinque distici, è redatto in dialetto ionico e con uno stile epicheggiante che arieggia, come al solito, ad Omero. Il modello omerico si rivela soprattutto nel v. 2, nel quale riaffiora il ricordo della melodiosa loquela di Nestore: τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων

(1) Importanti correzioni rispetto al testo del primo editore furono proposte da W. Peek. Qualche emendamento suggerì, indipendentemente, anche A. Ferrua.

(2) Cfr. S. Reinach, in Daremberg–Saglio, *Dict. des ant. grecques et romaines*, s.v. *Medicus*, p. 1673 (a. 1904); L. Robert, in *Rev. Philol.*, 65 (1939), p. 173, nota 3; Id., in *Hellenica*, 2 (1946), p. 105 e nota 1.

(3) Cfr. M. Bonfioli, in *Antichità Altoadriatiche*, 4 (1973), pp. 125–149.

(4) Augustinus, *Epist.*, 227. Tale identificazione, accettata da A. Ferrua (*op. cit.*, p. 234), fu giustamente negata da V. Mussi (*loc. cit.*).

ῥέεν αὐδή. (1) Al v. 8, le parole μύθωι καὶ χάρισιν sono evidentemente una endiadi, intesa ad esprimere la dolcezza della parola in cui Dioskoros eccelleva. Si osservi poi che, secondo un uso bene attestato nell'età ellenistica ed anche nel Basso Impero, il nostro epigramma si compone a sua volta di vari piccoli epigrammi, ciascuno dei quali svolge un suo concetto. Ne risulta, per così dire, un accordo di variazioni. (2) Nel nostro caso, il primo piccolo epigramma (vv. 1–2) ha per oggetto la dolce favella del defunto, che rievoca quella del sapiente re di Pilo; il secondo (vv. 3–6) ne esalta la capacità ed il successo; il terzo (vv. 7–10), tornando a lodarne la scienza e la dolce loquela, ne ricorda il padre (omonimo a lui) e la patria, e allude infine alla città (*Mediolanum*) che ora ne vanta la tomba. Il distico latino che segue rende, a modo suo, il primo distico greco, ricamando sul tema del dolce linguaggio.

Considerando l'età e la dignità dell'epigrafe, è possibile ammettere che il nostro medico abbia appartenuto alla cerchia di Ambrogio. Certo, egli fu cristiano, come risulta sicuramente dal v. 6. Ivi infatti si ritrova il concetto, familiare ai Cristiani, del corpo lasciato sulla terra mentre l'anima sale a godere le gioie del Paradiso.

2. *Il sarcofago di due Siriani a Iulia Concordia.*

Iulia Concordia, nel « sepolcreto dei militi »; ora nel Museo di Portogruaro.

Fronte di sarcofago, con epigrafe racchiusa dentro una *tabula ansata*, fra due sigle simboliche incluse nelle anse.

Fine del IV o inizio del V secolo.

CIL, V 8732; *IG*, XIV 2334; B. Forlati Tamaro, in B. Scarpa Bonazza — B. Forlati Tamaro — L. Coletti — R. Cessi — G. Zille, *Iulia Concordia dall'età romana all'età moderna*, Treviso 1962, pp. 113 s., fig. 99. Cfr. M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958, I, pp. 73 s.; 353 s., fig. 181; D. Hoffmann, *Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia Dignitatum*, I, Düsseldorf 1969, p. 64; II, Düsseldorf 1970, p. 20, nota 42.

Fig. 155.

Αὐρ(ήλιοι) Σάμμος καὶ Φιρμῖνος
νεοφότιστος Σῦροι κώμης
Μαγαραταρίχων ὥρων Ἀπ-
ομέων ἔνθα κατάκιται.
ἦ τις τολμήσοι ἀνύξεν

(1) Homerus, *Il.*, 1, 249.

(2) Cfr. L. Robert, in *Hellenica*, 4 (1948), pp. 81, 82 e nota 1.

FIG. 155

τὴν ἄρκον ταύτην ἄνευ τῶ-
ν εἰδίων γένου δώσι τῷ εἱ-
ρωτάτου ταμίου χρυσοῦ λ(ίτρας) β'.

« Gli Aurelî Sammos e Firmino neo-battezzato, Siriani, del villaggio di Magarataricha, della regione degli Apamei, qui giacciono. Se alcuno oserà aprire quest'arca senza (il permesso) della famiglia, pagherà al sacratissimo fisco 2 libbre d'oro ». (1)

Iulia Concordia, antica colonia augustea, divenne all'inizio del IV secolo importante piazzaforte militare e, per di più, sede di apprezzate officine di armi, donde le derivò nel secolo scorso il titolo di *Sagittaria*. Un vivo ricordo dei soldati e degli addetti alle fabbriche di armi, quasi tutti di origine germanica, che si avvicendarono a *Concordia* ci è stato conservato da molti epitafi latini, ora pagani ora cristiani, rinvenuti in un vasto sepolcreto che fu scavato dal 1872 in poi. Accanto agli epitafi latini esistono però alcuni epitafi greci, tutti cristiani, appartenenti a commercianti siriaci o a loro familiari. (2)

(1) Alla l. 2, νεοφότιστος presenta un *omikron* al posto dell'omega (νεοφώτιστος). Alle ll. 3 s., 'Απομέων sta evidentemente per 'Απαμέων; alla l. 7, γένου per γένους, con uno scambio fra la seconda e la terza declinazione; alle ll. 7 s., εἱρωτάτου ταμίου per εἱρωτάτῳ ταμίῳ, con uno scambio fra genitivo e dativo. Fenomeni di itacismo sono κατάκιται per κατάκειται (v. 4), εἰδίων per ἰδίων (v. 7), δώσι per δώσει (*ibid.*), εἱρωτάτου per ἱρωτάτου (= ἱερωτάτου) (vv. 7 s.). Si noti poi, alla l. 4, il singolare κατάκιται per κατάκινται (v. sotto, p. 510, nota 2).

(2) Per questo sepolcreto, cfr. ultimamente D. HOFFMANN, *op. cit.*, I, pp. 61–66.

Siriani furono appunto i due Aurelî deposti ambedue nel sarcofago al quale spetta la nostra epigrafe. Essi erano oriundi della regione di Apamea e precisamente del villaggio (κώμη) di Magaratarícha, villaggio che sembra potersi localizzare nell'odierna Riha. [1] Il secondo di essi (e forse anche il primo) era νεοφώτιστος, cioè battezzato da poco. [2] L'epigrafe è chiusa, come tante altre volte, da una minaccia all'eventuale violatore del sepolcro. Si tratta ancora, secondo l'uso pagano, di una sanzione di carattere pecuniario: una multa da pagarsi al fisco. [3] Tale multa viene qui espressa in libbre (λίτραι), cioè a peso. Due libbre (= 144 *solidi*) sono una discreta somma. Negli epitafi latini di *Concordia*, alla multa si aggiunge talvolta una raccomandazione alla chiesa locale affinché le tombe non patiscano danni.

La cristianità della nostra epigrafe è confermata dalle due sigle di profondo significato che la fiancheggiano, collocate rispettivamente nelle due anse: a sinistra il monogramma ☧ arricchito da un T simbolo della Croce (✳) e da un A simbolo di vita; a destra una Croce monogrammatica (✝) fra le lettere apocalittiche *alpha* e *omega*, emergente da un Y, iniziale di ὑγίεια e perciò segno di salute. [4]

3. *Dedica di un alto ufficiale bizantino presso Iulia Concordia.*

Lisòn, nella chiesa di Santa Maria.

Tre pezzi di un antico ciborio (?) in marmo greco con fregi di tipo bizantino e — lungo le arcate — epigrafi greche a rilievo. Tali pezzi marmorei vennero utilizzati quali cornici di pitture cinquecentesche. Uno dei pezzi si trova sulla parete di sinistra (*a*), gli altri due sulla parete di fondo (*b*–*c*).

A giudicare sia dai caratteri epigrafici e dalla ortografia, sia dal contenuto di *a*, si è indotti a scendere nel VI secolo, e forse anche all'inizio del VII.

H. Dessau, *Inscr. Lat. sel.*, n. 8883 (il quale pubblica il solo testo *a*, desumendolo da un raro scritto di Marco Belli, in *Arte e Storia*, 1894, p. 190); B. Forlati Tamaro, in *Antichità Altoadriatiche*, 12 (1977), pp. 391 s.

Fig. 156.

a) ✝ ὑπὲρ εὐχῆς Στεφάνου σινάτορος σχολῆς ἀρματούρω(ν).

b) [ἔ]κραξα πρός (σ)ε ὁ Θ(εό)ς μου καὶ ἐπίκουσάς μου
πληρόσας μου τὴν ἐπιθυμί[αν].

(1) Cfr. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, p. 212.

(2) Ai due pensa D. Hoffmann (*op. cit.*, I, p. 64). E in realtà in una epigrafe di questo genere l'uso di un singolare per un plurale non sarebbe da escludersi (v. sopra, p. 509, nota 1).

(3) V. sopra, pp. 385 s.

(4) Per queste sigle, cfr. il mio commento in *I graffiti*, ecc., *locc. citt.* Vedi anche sopra, p. 412 e sotto, p. 549.

FIG. 156 – (PARETE DI SINISTRA: *a*)

c) [ὁ ἐ]γίρας ἀπὸ γῆς πτοχὼν καὶ ἀνυψῶν ἀπὸ κοπρέας
πένιτα Κ(ύρι)ε ΛωΞ·

« *a*) ☩ Per voto di Stephanos, *senator*, della *schola* degli armaturi.

b) Gridai a te, Dio mio, e tu mi ascoltasti appagando il mio desiderio.

c) Tu che sollevasti da terra il mendico ed innalzi dal fimo il povero, Signore ... ». (1)

L'antico ciborio (?) fu dedicato da Stephanos, uno dei militari greci che furono di stanza a *Concordia*. Egli apparteneva ad una di quelle *scholae armaturarum*, corpi di guardia del sovrano, che — nelle riforme di Costantino — vennero a sostituire le coorti pretorie. (2) Il titolo di *sinator* (= *senator*) a lui applicato dimostra ch'egli occupava nella *schola* un grado

(1) Si notano, nelle tre iscrizioni, le varianti ortografiche normali in età imperiale avanzata: ι per ε (*a*: σινάτορος), ε per ι (*c*: κοπρέας), ι per η (*b*: ἐπίκουσας, *c*: πένιτα), ι per ει (*c*: ἐ]γίρας), ο per ω (*b*: πληρόσας, *c*: πτοχὸν), ω per ο (*c*: πτοχὼν, ἀνυψῶν). Non riesco a interpretare sicuramente la fine di *c*. Dopo Κ(ύριε) potrebbe esserci stato anche un Δ e l'Ω potrebbe anche equivalere a Ο (δοξ – – ?).

(2) Cfr. A. PIGANIOL – A. CHASTAGNOL, *L'empire chrétien* (*325–395*), 2ª ed., Paris 1972, pp. 73, 366.

piuttosto elevato. (1) Sembra infatti che il *senator* fosse un *vir clarissimus*. (2) Da ciò risulta implicitamente una prova dell'importanza che *Concordia* seguitava ad avere anche nel tardo Impero, sotto il dominio bizantino.

Il manufatto dedicato dal nostro ufficiale era di marmo greco e presentava una decorazione di tipo vegetale intonata all'arte bizantina dell'epoca. (3) Le lettere a rilievo poi sono una « preziosità » che, dopo essersi manifestata nell'età ellenistica e soprattutto nella Grecia nord–occidentale, ricompare per l'appunto nell'età bizantina. (4) Se lungo una delle arcate si svolgeva la dedica del committente, lungo le altre due, e probabilmente anche lungo la quarta (oggi perduta), correvano citazioni di *Salmi* esaltanti la bontà del Signore. Bisogna però notare che il testo biblico non fu seguìto con eccessivo rispetto. In *b* si fece una specie di centone fra i *Salmi* 21, 29, 140 e 126; in *c*, il cui testo fu ispirato dal *Salmo* 112, ci si permise minore libertà, pur sostituendo un participio aoristo a un participio presente e spostando un altro participio dalla sua sede originaria. (5)

Aquileia.

4. *Epitafio di due bambini egiziani ad Aquileia.*

Da una località ignota dell'antica Aquileia, ora nel locale Museo paleocristiano.
Lastra marmorea rotta in due pezzi, con una scena figurata nella parte inferiore, sotto l'epigrafe.
Stando ai caratteri epigrafici, V secolo.
G. D. Bertoli, *Le antichità di Aquileia*, Venezia 1739, pp. 335 s., n. 485 (che della lapide conobbe la sola parte inferiore); *IG*, XIV 2356 + 2360 (i due pezzi, oggi ricomposti nel Museo: B. Forlati Tamaro – L. Bertacchi, *Aquileia. Il Museo paleocristiano*, Padova 1962, p. 40, n. 89). Cfr. G. Brusin, in *Aquileia nostra*, 24–25 (1953–1954), col. 64.
Fig. 157.

(1) Cfr. Hieronymus, *Contra Iohannem Hierosol.*, 19 (*Patr. Lat.*, 23, 386 s.), dove, parlando del soldato degradato, si stabilisce questa gerarchia militare: 1) *primicerius*, 2) *senator*, 3) *ducenarius*, 4) *centenarius*, 4) *biarchus*, 5) *circitor*, 6) *eques*, 7) *tiro*.

(2) Cfr. A. Chastagnol, in A. Piganiol – A. Chastagnol, *op. cit.*, p. 367, nota 6.

(3) Una decorazione molto simile si trova sopra una preziosa copertina di libro argentea lavorata a sbalzo della collezione Kouchakji di New York, copertina che sembra databile alla seconda metà del V secolo (cfr. C. Cecchelli, *Il trionfo della Croce*, Roma 1954, p. 202, fig. 61).

(4) Cfr. vol. I, p. 460 e nota 6.

(5) Per *b*, cfr. *Psalm.*, 21, 25: καὶ ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς αὐτὸν εἰσήκουσέν μου; 29,3: Κύριε ὁ Θεός μου, ἐκέκραξα πρός σε, καὶ ἴασω με; 140, 1: Κύριε, ἐκέκραξα πρός σε, εἰσάκουσόν μου; 126, 5: μακάριος ἄνθρωπος, ὃς πληρώσει τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ ἐξ αὐτῶν. Per *c*: *Psalm.*, 112, 7: ὁ ἐγείρων ἀπὸ γῆς πτωχὸν καὶ ἀπὸ κοπρίας ἀνυψῶν πένητα.

ἐνθάδε κῖντε Θε-
ώμνιστος υἱὸς Θεω-
μνίστου ἀπὸ πόλεω[ς]
τῆς Ἀραβίας
ἐτῶν πέντε Ⅽ ἔτι ἄ[μ]α
Σευῆρα θυγάτερ Ζηνοβ⟨ί⟩-
ου μηνῶν ζ′ ἀπὸ αὐ-
τῆς τῆς πόλεως Νιλῴου.

« Qui giacciono Theomnestos figlio di Theomnestos dalla città Arabia, di anni cinque; e insieme Severa figlia di Zenobios di mesi 7, dalla stessa città (della regione) nilotica ». (1)

La medesima tomba ospita un bambino di cinque anni e una bambina di sette mesi. Ambedue provengono, o discendono attraverso i rispettivi genitori, da una medesima lontana città. Questa è, almeno a mio avviso, Arabia, centro abbastanza importante situato nell'Egitto inferiore ai margini orientali del Delta, che nel II secolo d. Cr. figura nella *Geografia* di Tolemeo e ancora nel VI nel *Synecdemus* di Ierocle. (2) Mentre l'erudito settecentesco Gian Domenico Bertoli, che conosceva soltanto il frammento inferiore dell'epigrafe, aveva inteso Ἀραβίας come genitivo di un nome di donna, Georg Kaibel e Giovanni Brusin pensarono all'Arabia. (3) A ciò essi furono evidentemente indotti dall'articolo τῆς che precede Ἀραβίας. Ma, pensando all'Arabia come regione, resterebbe stranamente anonima la città d'origine dei due defunti. D'altra parte, non si saprebbe come interpretare il ΝΙΛΩΟΥ della l. 8, il quale troppo chiaramente richiama al Nilo,

(1) Materiali errori del lapicida sono il Ⅽ invece di Ε in θυγάτερ (l. 6) e, viceversa, l'Ε invece di Ⅽ in πόλεως (l. 8). Un'altra svista è alla fine della l. 5. Se, come sembra, si deve leggere qui ἔτι ἄ[μ]α, una lettera (il *my*) sarebbe stata saltata – cosa non insolita – nel riportare sulla pietra il testo manoscritto e un Α sarebbe stato inciso come Λ. Si notano poi comuni varianti ortografiche: ε per η (l. 6, θυγάτερ), ε per αι (l. 1, κῖντε), ι per η (ll. 1–3, Θεώμνιστος e Θεωμνίστου), ι per ει (l. 8, Νιλῴου), ο per ω (l. 7, μηνῶν), ω per ο (ll. 1–3, Θεώμνιστος e Θεωμνίστου).

(2) Ptolemaeus, *Geogr.*, 4, 5, 24 (Ἀραβίας νομὸς καὶ μητρόπολις); Hierocles, *Synecdemus*, 728, 6 (Ἀραβία, fra le città egizie della ἐπαρχία Αὐγούστα β′). Per la posizione di Arabia, cfr. E. Honigmann, *Le Synekdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, Bruxelles 1939, p. 46, e carte topografiche a p. 60 e a tav. 4. All'età di Traiano e di Adriano, Arabia batteva moneta (cfr. B. V. Head, *Historia Numorum*, 2ª ed., Oxford 1911, p. 864).

(3) G. Kaibel (in IG, XIV, ad 2360); G. Brusin, *loc. cit.* Quest'ultimo è seguìto da L. Ruggini, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 25 (1959), p. 282 (la quale non avverte che *IG*, XIV 2356 e 2360 fanno parte del medesimo testo, ciò che già sapeva il Brusin).

FIG. 157

dimostrando di essere forma aggettivale del suo nome. (1) Meglio è dunque pensare alla città egizia Arabia. (2) Quanto poi alla presenza del τῆς davanti ad 'Αραβίας, è possibile ammettere o un suo errato spostamento (ἀπὸ πόλεως τῆς 'A., invece di ἀπὸ τῆς πόλεως 'A.), o anche una suggestione esercitata sullo scalpellino aquileiese dal ricordo della ben più famosa regione araba. (3) Si tratta pertanto — io direi — di due piccoli Egiziani, appartenenti rispettivamente a due delle molte famiglie di Orientali che nel tardo Impero popolavano Aquileia. (4)

Il carattere religioso cristiano dell'epitafio è concentrato

(1) G. KAIBEL (*loc. cit.*) ricorre alla discutibile lettura πόλεω⟨ς⟩ ἐνὶ Λφου, ammettendo una datazione in base al mese macedonico Loios: dove si opporrebbe fra l'altro – nel numero – l'uso del cardinale invece dell'ordinale, del maschile (o neutro) invece del femminile. Al Nilo aveva pensato, ai suoi tempi, il Bertoli. Dal Νιλφου egli aveva però, ingiustamente, ricavato il presunto nome di una città *Niloa*, da identificarsi (non senza fatica) con la Nilopolis situata presso Menfi (PTOLEMAEUS, *op. cit.*, 4, 5, 26). Il presunto ricordo di Nilopolis figura ancora presso B. FORLATI TAMARO – L. BERTACCHI, *loc. cit.*

(2) Poiché l'aggettivo Νειλῶος è a tre terminazioni, è difficile accordare il nostro Νιλφου con πόλεως. Si dovrà forse sottintendere un sostantivo maschile o neutro (χῶρος? Δέλτα?).

(3) Rimane incerto se nella mutila epigrafe di Aquileia, IG, XIV 2348, si debba intendere come patria del defunto l'Arabia (regione) o la città egizia Arabia.

(4) Cfr. G. BRUSIN, *op. cit.*, coll. 55—70; L. RUGGINI, *op. cit.*, pp. 186–308.

nella scena rappresentata quasi a graffito al di sotto dell'iscrizione. È una ingenua immagine del Paradiso, concepito secondo l'antico significato della parola come un « giardino » (παράδεισος), immagine analoga ad altre che ricorrono su lapidi sepolcrali e della stessa Aquileia e di altri luoghi. (1) Sulla nostra lapide, il Paradiso trova espressione in un paio di arbusti fioriti, in una grande foglia, in tre festoni che pendono dall'alto. L'ultimo festone a destra è animato dalla solita figura dell'uccello che accosta il becco alle solite bacche, da intendersi probabilmente come chicchi di uva, comunissimo simbolo del godimento celeste. E infatti un vistoso grappolo pende anch'esso dall'alto, presso il festone che ospita l'uccello. Nella scena di delizia stanno i due piccoli defunti: il bambino, vestito di una tunica ornata di *orbiculi*, cui si sovrappone una *paenula*, l'abito dei viaggiatori; la bambina, resa in aspetto un po' più adulto di quanto non farebbe immaginare la sua tenerissima età (l'« invecchiamento » dei bambini era fenomeno usuale negli antichi monumenti figurati), con una sola tunica ornata di due *clavi*, che è lecito immaginare ricamati a vivaci colori. Ambedue poi sono rappresentati in quel tipico atteggiamento « dell'orante » che (l'ho già osservato), se talvolta può essere di preghiera, molte altre volte sembra conservare il significato originario, esprimendo la felicità dell'anima che si espande alla pienezza della vita. (2)

5. *Epigrafe musiva con dedica di un tratto di pavimento, a Grado.*

Nel pavimento musivo della basilica di Sant'Eufemia, e precisamente nella corsia centrale della navata centrale.

Riquadro contenente un'epigrafe greca.

Intorno al 580.

IG, XIV 2345 (*CIL*, V 1615); P. L. Zovatto, *Grado. Antichi monumenti*, Bologna 1971, p. 19 nota 12, fig. 51; G. Bovini, *Grado paleocristiana*, Bologna 1973, p. 171, n. 7. Cfr. R. Egger, in *Studi Aquileiesi* (in onore di Giovanni Brusin), Aquileia 1953, pp. 345–347 (a p. 345, un apografo un po' difettoso).

Fig. 158.

εὐχαριστῶν
τῷ Θ(ε)ῷ κὲ τῇ ἁ-
γίᾳ Εὐφημίᾳ
ὑπὲρ παντὸς

(1) Per Aquileia cfr., ad esempio, la lapide da me riprodotta in *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano* cit., I, pp. 174 s., figg. 64*a* – 64*b*.

(2) V. sopra, p. 463 e nota 3.

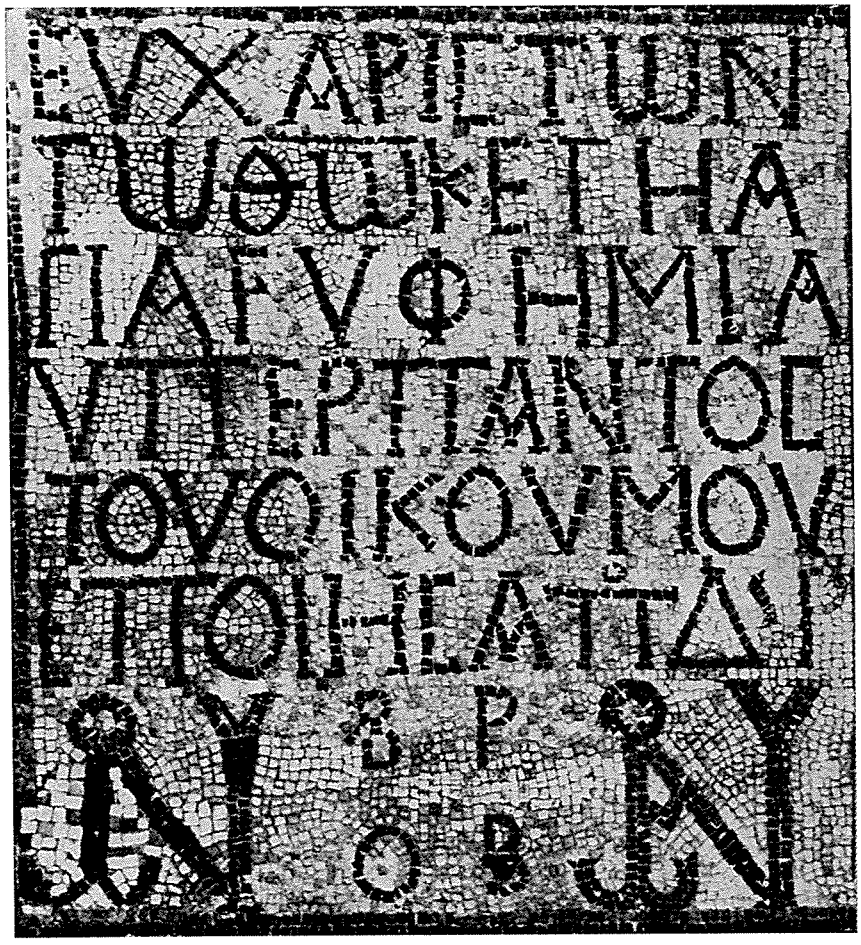


Fig. 158

τοῦ οἴκου μου
ἐποίησα πόδ(ας) ρ′
,βρ
Ἰωάννου οβ Ἰωάννου.

« Ringraziando Dio e la santa Eufemia, per tutta la mia famiglia feci piedi 100. Di Giovanni (*bis*), 2172 (?) ». (1)

Questa bella epigrafe musiva del VI secolo appartiene al numero abbastanza cospicuo dei testi paleocristiani coi quali i fedeli vollero eternare

(1) Normale in quest'età è la variante ortografica di ε per αι (in κὲ, l. 2). Alla l. 7, sembra realmente esistere un trattino obliquo a sinistra del B, ciò che induce ad interpretare questa lettera come numero (v. sotto).

le rispettive offerte votive di tratti più o meno ampi di pavimento in edifici sacri. Ne ho già addotto alcuni esempi: di Corcira, di Karpathos, di Coo, di Cipro, di Korykos, di Antiochia. (1) Un altro ne addurrò sùbito, di Ravenna. (2)

La basilica di Sant'Eufemia è uno dei più insigni edifici dell'antica Grado cristiana. Essa fu costruita sui muri di una basilica anteriore, che a sua volta includeva i resti di una chiesetta più antica, da Elia, il noto vescovo di Aquileia (571–586) esule dalla sua città in séguito all'invasione dei Longobardi; e portò il nome di Eufemia, vergine cristiana di Calcèdone che subì il martirio sotto Diocleziano e s'impose ben presto alla venerazione dei fedeli sia nell'Oriente sia più tardi nell'Occidente. L'edificio di Grado, consacrato il 3 novembre 579, vanta fra l'altro un grande pavimento a musaico che si estende per novecento metri quadrati (in origine, sembra, era ancora più grande): prezioso tappeto variopinto in cui predominano i toni del bianco e del rosso, del giallo e del nero. I piacevoli motivi geometrici e vegetali sono interrotti dalle epigrafi. Un posto a sé occupa la dedica del vescovo Elia; alla quale si aggiungono le dediche dei fedeli che contribuirono all'esecuzione dell'opera. Si tratta di uomini appartenenti a varie classi sociali: magistrati, ufficiali, ecclesiastici, artigiani. Stando alle epigrafi, la generosità di codesti fedeli oscillò fra un massimo di 700 e un minimo di 25 piedi quadrati di musaico.

Le iscrizioni sono 35: tutte latine, meno la greca che ho riportata. Il nome del dedicante, espresso in genitivo (Ἰωάννου), fu riconosciuto da Rudolf Egger nella sigla due volte ripetuta. (3) Lo stesso Egger tentò d'interpretare anche le quattro lettere ,βρ e οβ come una datazione riferibile all'èra di Abramo. Ne risulterebbe infatti un numero (2.172), equivalente al 580 d. Cr., cioè al nono anno dell'episcopato di Elia. (4) La data (bisogna riconoscerlo) si adatterebbe all'epoca del musaico, ma sulla ipotesi dello Egger è forse opportuno mantenere qualche riserva.

6. *Dedica di un tratto di pavimento, a Ravenna.*

Nella cripta della basilica degli Apostoli.

Sezione di pavimento a musaico, in cui fra decorazioni di tipo geometrico spicca una *tabula* contenente un'epigrafe greca in tessere nere su fondo chiaro.

Poco dopo la metà del V secolo.

(1) V. sopra, p. 350 e nota 3.

(2) V. sotto.

(3) R. Egger, *op. cit.*, pp. 346 s.

(4) Base della ipotesi dello Egger è, naturalmente, il trattino a sinistra del B, che trasforma questa lettera nel numero 2.000.

M. Bollini, *Le iscrizioni greche di Ravenna*, Faenza 1975 (= Quaderni degli « Studi Romagnoli », 9), pp. 48 s., n. 19 (dove si cita la bibliografia anteriore); F. W. Deichmann, *Ravenna*, ecc., II 2, Wiesbaden 1976, p. 315, fig. 186: ambedue con trascrizioni un po' inesatte.

Fig. 159.

Fig. 159

[μ]νήσθητι, Κύριε, τῶ-
[ν] δούλων σου Ἡσ-
[υ]χίου καὶ Γεμέλλας.

« Ricordati, Signore, dei tuoi servi Hesychios e Gemella ».

Si tratta anche qui, come in altri casi da me ricordati (e altrove e nella vicina Grado), di un'offerta votiva consistente in una parte di pavimento musivo. I due dedicanti erano probabilmente, in questo caso, due sposi: il marito di nome greco, la moglie di nome latino. A giudicare dall'edificio in cui il musaico si trova, la dedica sembrerebbe appartenere al periodo di quell'operosità edilizia che, sùbito dopo la metà del V secolo, si svolse a Ravenna per impulso del vescovo Neon.

7. *Epigrafe sul sarcofago del martire Dasios ad Ancona.*

Dapprima nella chiesa di San Pellegrino (ivi si trovava nel 1650, e forse già nel 1223), poi (dal 1848) nella cripta della Cattedrale di San Ciriaco, ora nel Museo Diocesano di Ancona.

Piccolo sarcofago di marmo bianco ornato agli angoli da colonnine elicoidali con capitelli corinzî e, sul davanti, da una Croce latina a rilievo. Un coperchio a tetto, eseguito in marmo diverso ma per questo non necessariamente in diversa epoca, presenta nella faccia anteriore tre analoghe Croci più piccole, le cui estremità superiori interrompono in tre punti un'epigrafe nitidamente incisa. Il sarcofago, massacrato con tutta la Cattedrale dai bombardamenti anglo-americani di Ancona (1943 e 1944), fu ricomposto, per quanto era possibile, con mirabile pazienza e perizia dai tecnici della Soprintendenza alle antichità delle Marche.

A giudicare dai caratteri epigrafici, cui si accordano i rimanenti caratteri, il sarcofago appartiene alla seconda metà del VI secolo.

F. CUMONT, in *Analecta Bollandiana*, 27 (1908), pp. 369–372; G. M. GABRIELLI, *I sarcofagi paleocristiani e altomedioevali delle Marche*, Ravenna 1961, pp. 24–28, figg. 10–12 (dove, a p. 28, si cita la precedente bibliografia). Per la storia del sarcofago, cfr. G. MERCATI, in *Rend. Pont. Acc.*, 4 (1925–1926), pp. 59–68.

Figg. 160 a – c.

† ἐνταῦθα κατάκει|ται ὁ ἅγιος μάρτυς | Δάσιος ἐνεχθεὶς |
ἀπὸ Δωροστόλου †

« † Qui giace il santo martire Dasios, trasportato da *Durostorum* † ». (1)

Occupandomi delle iscrizioni paleocristiane della Grecia settentrionale, ho commentato un'epigrafe del IV secolo rinvenuta ad Axiopolis nella Mesia inferiore, epigrafe nella quale una defunta si vanta di giacere presso i sepolcri di tre martiri. Uno di codesti martiri, caduti vittime della persecuzione di Diocleziano, è Taseios, cioè Daseios (Dasios). A proposito di esso, ho rilevato che le sue spoglie furono, a un certo momento, trasferite ad Ancona. (2) Ecco appunto, qui, il sarcofago che ospitò le preziose reliquie. Fabbricato certamente in Italia e ornato — nel coperchio — dal motivo trinitario delle tre Croci, esso era, per quanto piccolo, più che bastevole a contenere i resti di una deposizione precedente.

Del martire Dasios parlano, oltre l'epigrafe di Axiopolis, anche gli *Atti* di lui, tramandati da un codice della Biblioteca Nazionale di Parigi. (3) Sappiamo, così, ch'egli fu legionario e che subì il martirio il 20 novembre 303. Non è un puro caso che tale giorno coincida col ventesimo anniver-

(1) I dittonghi αυ di ἐνταῦθα e ου di Δωροστόλου sono in nesso.

(2) V. sopra, p. 361. L'importante epigrafe di Axiopolis non figura nella bibliografia indicata dalla Gabrielli.

(3) *Paris. Gr.* 1539 (del sec. XI). Cfr. F. CUMONT, in *Analecta Bollandiana*, 16 (1897), pp. 5–16.

FIG. 160 *a* – IL SARCOFAGO RICOSTRUITO

FIG. 160 *b* – PARTICOLARE DELL'ISCRIZIONE

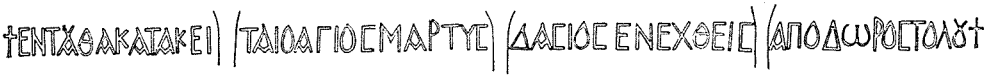


FIG. 160 *c* – L'EPIGRAFE PRIMA DELLA DISTRUZIONE (da *Analecta Bollandiana*, 27, 1908, pp. 370 s.)

sario (*Vicennalia*) dell'impero di Diocleziano, perché siffatte ricorrenze venivano abitualmente solennizzate, durante l'età pagana, da sacrifici cruenti. (1)

Stando all'epigrafe del sarcofago di Ancona, le reliquie sarebbero venute non già da Axiopolis ma da *Durostorum*, cioè dalla città più importante della regione, situata a brevissima distanza ad Ovest di Axiopolis. Ciò ha indotto a credere che quelle reliquie abbiano subìto un duplice trasporto: un primo da Axiopolis a *Durostorum* e successivamente un altro da *Durostorum* ad Ancona. (2) Tale ipotesi suscita però qualche dubbio. È forse più facile ammettere che ad Ancona esse siano giunte direttamente dal *martyrion* di Axiopolis e che ἀπὸ Δωροστόλου sia un'indicazione imprecisa dovuta e alla maggiore importanza di *Durostorum* e anche al vanto che *Durostorum* indebitamente si arrogava (ciò risulta dagli *Atti*) di essere stata sede del martirio di Dasios. (3)

Franz Cumont, che pubblicò quegli *Atti* e — più tardi — l'epigrafe di Ancona, ammise giustamente che le reliquie fossero giunte in Italia in un momento di grave pericolo, per esservi messe al sicuro. Ciò poté accadere in varie occasioni, forse però con maggiore probabilità nel 579, quando la zona di *Durostorum* subì l'invasione degli Avari. La data s'intonerebbe al tipo del sarcofago e ai caratteri dell'iscrizione. Certo è, comunque, che le reliquie giunsero ad Ancona quando la città e tutta la Pentapoli erano ancora in possesso dei Bizantini, cioè prima del 751. Dopo tale anno infatti, in cui ebbe inizio la conquista di quella regione da parte dei Longobardi, non è pensabile che Ancona sia stata scelta come asilo delle reliquie di Dasios.

Si osservi infine che nell'epigrafe il nome di *Durostorum* viene espresso in greco con Δωρόστολος, cioè con la variante che ne ricorre negli *Atti* del martire.

SICILIA.

La Sicilia, terra anticamente pervasa dalla colonizzazione greca, mantenne con tenacia, anche durante i secoli del dominio romano, lingua e tradizioni greche. Non è strano perciò che le iscrizioni paleocristiane restituiteci da varie località dell'isola siano per la massima parte redatte in

(1) Cfr. le mie osservazioni a proposito del 13 ottobre 64, data da me ritenuta quella del martirio di Pietro e coincidente coi *Decennalia* di Nerone, in *La Parola del Passato*, 23 (1968), pp. 108–110. Cfr. M. GUARDUCCI, *Pietro ritrovato*, 2ª ed., Verona 1970, pp. 30–33.

(2) Così I. BARNEA, in *Dacia*, 1 N.S. (1957), p. 280.

(3) V. sopra, p. 361 e nota 2.

lingua greca. Queste epigrafi appartengono specialmente a Catania e a Siracusa, e furono rinvenute soprattutto grazie alle indagini compiute da vari studiosi (si ricordino, fra gli altri, i nomi di Paolo Orsi, di Joseph Führer e di Vincenzo Strazzulla) nei locali cimiteri cristiani. Specialmente proficue furono, a Siracusa, le indagini nelle catacombe di San Giovanni, di Vigna Cassia, di Santa Lucia e di Santa Maria di Gesù. Le due ultime sembrano essere le più antiche, risalenti alla metà del III secolo. (1)

Le iscrizioni, quasi tutte funerarie, sono ora incise nella pietra ora graffite sulle pareti delle catacombe. Per quanto riguarda l'età, le più antiche a noi note risalgono alla seconda metà del III secolo. (2) Rispetto poi al contenuto, si potrà rilevare la persistenza in esse di formule pagane accanto alle comuni formule cristiane. Fra le sigle, godette largo favore ☧Ϲ, in cui è facile ravvisare il compendio Χρ(ιστό)ς, costituito dal cosiddetto monogramma costantiniano (☧) contenente le due lettere iniziali del nome greco di Cristo e il *sigma* finale del nome stesso nel suo tipo lunato (Ϲ). Tra le formule sono frequenti ἐνθάδε κεῖται (= « qui giace ») e τόπος (= « luogo »), seguìto dal nome del defunto in genitivo. Si noti poi che le iscrizioni paleocristiane della Sicilia si distinguono talvolta per la menzione di vescovi e di santi locali.

Riporto quattro esempi: **1**) un epitafio di Catania con tre sigle cristiane alludenti ad un concetto trinitario (prima metà del IV secolo); **2**) un epitafio di Siracusa, notevole per l'adattamento dell'epigrafe allo schema di una Croce monogrammatica (IV secolo); **3**) un altro epitafio di Siracusa, relativo ad una giovane poetessa e arricchito dalla data consolare (360); **4**) un altro epitafio siracusano, il notissimo testo di Euskia, nobilitato dal ricordo di Lucia, la venerata martire siracusana della persecuzione dioclezianea (fine del IV o inizio del V secolo).

1. *L'epitafio di Soteridion a Catania.*

Catania, nel sepolcreto adiacente ad una piccola basilica cristiana (*martyrion*); ora nel Museo del Castello Ursino.

Lastra di marmo grigio rotta inferiormente.

Prima metà del IV secolo.

G. Rizza, in *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Università di Catania 1964, p. 605, n. 3, fig. 15.

Fig. 161.

(1) Per le catacombe siciliane cfr. O. Garana, *Le Catacombe siciliane e i loro martiri*, Palermo 1953.

(2) La più antica di Catania appartiene al 274 o al 297 (S. L. Agnello, *Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, Roma 1953, n. 17).

FIG. 161

☩ ☧ ☩

ἐνθάδε κεῖται Σωτηρίδιον,
ἡ φίλανδρος, ἡ σώφρων,
ἡ διὰ τοῦ καλοῦ βίου
καλῶς ἀεὶ ἀκούσασα,
ἔζησεν δὲ ἀμέμπτω⟨ς⟩
– – – – – – – – – – – –

« Qui giace Soteridion, la devota al marito, la saggia, colei che per la buona vita ebbe sempre buona fama; visse in modo incensurabile ... ». (1)

Il testo dell'epitafio che esalta i meriti di Soteridion, sposa esemplare, è arricchito all'inizio da tre sigle di Cristo. Nella triplice ripetizione è facile ravvisare un concetto trinitario. (2) Quanto poi alle sigle in se stesse, le due laterali sono esempi della cosiddetta Croce monogrammatica, nella quale, come altrove ho rilevato e meglio spiegherò in séguito, il segno della Croce (☩) è assimilato alle due lettere iniziali del nome Χριστός (☩ e Ρ). (3) La sigla di mezzo, invece, compendia il cosiddetto monogramma costantiniano (☧), costituito anch'esso dalle due lettere iniziali di Χριστός (Χ, in questo caso coi tratti obliqui, e Ρ), col segno della Croce espresso dal *taw* (Τ). (4)

(1) Essendo l'epigrafe mutila inferiormente, non si può stabilire se alla l. 5 il *sigma* di ἀμέμπτως manchi davvero o sia stato nella riga successiva. In tal caso, però, bisognerebbe ammettere la divisione della sillaba.

(2) V. sopra, p. 344.

(3) V. sopra, p. 310; sotto, pp. 551 s.

(4) Per la sigla ☧, ben più antica di Costantino, v. sopra, pp. 441–444; per il *taw* simbolo della Croce, v. sotto, p. 546.

2. *L'epitafio di Kalandion a Siracusa.*

Siracusa, nella catacomba di San Giovanni; poi nel Museo Archeologico.
Marmo sepolcrale.
IV secolo.
A. FERRUA, in *Archivio Storico per la Sicilia*, 4 (1938), pp. 34 s.; S. L. AGNELLO, *Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, Roma 1953, n. 33.
Fig. 162.

Καλα⟨ν⟩δίωνος
τόπος
☩

« Luogo di Kalandion ». (1)

FIG. 162 – (da *Archivio storico per la Sicilia*, 4, 1938, p. 34)

L'epigrafe è, come si vede, volutamente e ingegnosamente disposta sulla sagoma di una Croce monogrammatica, quasi per stabilire una stretta e salutare unione fra il nome del defunto e la sigla di Cristo: motivo del quale non mancano, nell'antichità cristiana, altri esempi. (2)

Il nome del morto, equivalente greco del latino *Calendio*, è uno dei non pochi nomi personali che traggono origine dal calendario. Quanto poi al nome del sepolcro, esso si presenta qui, come in altri epitafi di Siracusa, col semplice termine τόπος. (3)

3. *L'epitafio della poetessa Euterpe a Siracusa.*

Siracusa, nella catacomba di San Giovanni, poi nel Museo Archeologico.
Marmo coperto di scrittura fitta e non troppo accurata.
Anno 360.
IG, XIV 112; J. FÜHRER, *Forschungen zur Sicilia sotterranea*, München 1897, p. 150, nota 3, n. 1 e tav. 13, 1; S. L. AGNELLO, *op. cit.*, n. 91. Cfr. A. FERRUA, *op. cit.*, p. 30.
Fig. 163.

(1) Il primo *ny* di Καλανδίωνος fu omesso. Non è detto però che si tratti di una semplice dimenticanza. L'assenza del *ny* davanti a consonante in altre epigrafi di tarda età sia in Sicilia sia altrove può infatti indurre a credere che quel suono fosse davvero non sentito (cfr. A. FERRUA, *loc. cit.*). Lo stesso può forse essere detto a proposito di un *ny* finale in un'altra epigrafe siracusana (v. sotto, p. 527, nota 1).

(2) Per epigrafi non sepolcrali disposte nella sagoma della Croce, v. sopra, pp. 370 s., 405–407.

(3) Cfr. S. L. AGNELLO, *op. cit.*, nn. 2, 9, 18, 53.

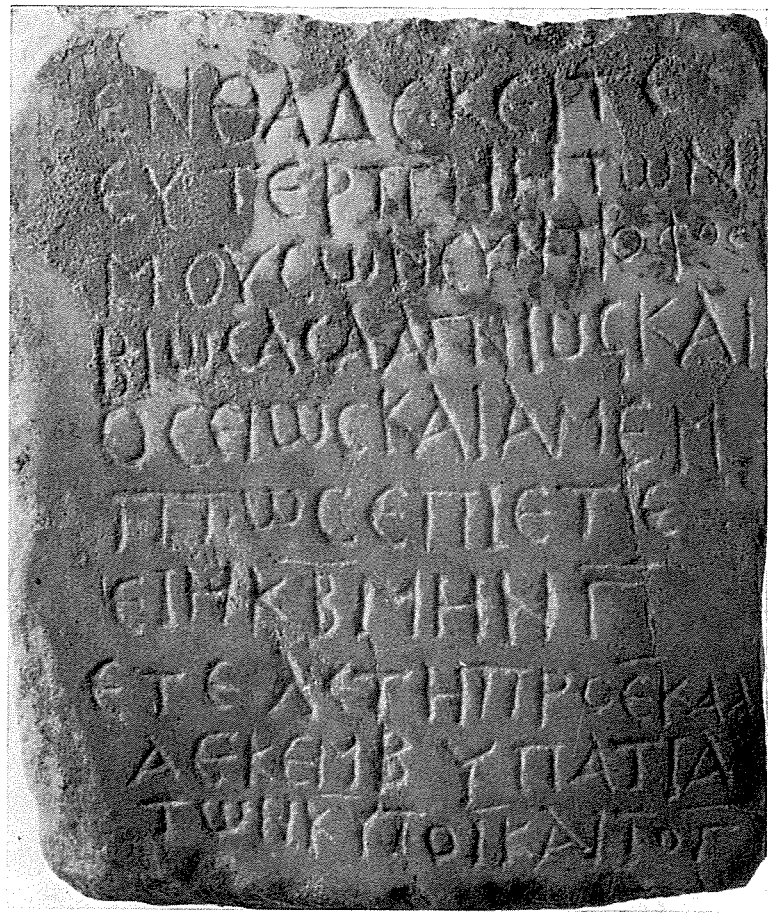


FIG. 163

ἐνθάδε κεῖτε
Εὐτέρπη ἡ τῶν
Μουσῶν σύντροφος,
βιώσασα ἁγνῶς καὶ
ὁσείως καὶ ἀμέμ-
πτως ἐπὶ {ετε}
ἔτη κβ′, μῆν(ας) γ′.
ἐτελε(ύτησεν) τῇ πρὸ ε′ Καλ(ανδῶν)
Δεκεμβ(ρίων), ὑπατίᾳ
τῶν Κυ(ρίων) τὸ ι′ καὶ τὸ γ′.

« Qui giace Euterpe, compagna delle Muse, che visse castamente e santamente e incensurabilmente anni 22, mesi 3. Morì il 27 novembre, durante il consolato dei Sovrani per la 10ª volta e per la 3ª ».

La giovane donna deposta nella catacomba siracusana aveva unito alle virtù cristiane della purezza e della pietà il fascino della cultura. Essa portava il nome di una Musa, e precisamente di quella che — nell'età imperiale — veniva considerata patrona della poesia melica ed era distinta dall'attributo degli *aulòi*. Il nome fu augurale, perché la giovane Euterpe visse, a quanto sembra, in ambiente colto, fino a cimentarsi essa stessa nell'arte poetica. È certo comunque che nell'epitafio cristiano riecheggia un pensiero spesso manifestato dai pagani: che, cioè, una vita dedita alle arti delle Muse conferisce ai defunti una situazione di privilegio nell'al di là. (1)

L'epigrafe è arricchita dall'indicazione di una data precisa: 27 novembre 360. L'anno risulta dal ricordo di due ripetizioni consolari: decima e terza. Per un fenomeno di cui si trovano nell'età imperiale altri (ma pochissimi) esempi, i nomi dei consoli vengono omessi; è facile però stabilire, in questo caso, che si tratta dell'imperatore Costanzo, console per la decima volta, e del cesare Giuliano, console per la terza. (2)

4. *L'epitafio di Euskia a Siracusa.*

Siracusa, nella catacomba di San Giovanni; poi nel Museo Archeologico.
Marmo sepolcrale mutilo dell'angolo a destra in basso.
Fine del IV o inizio del V secolo. Lettere spesso legate da nessi.
P. Orsi, in *Röm. Quartalschr.*, 9 (1895), pp. 299–308; B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, IV, Roma 1949, pp. 15 s., fig. 2 (a p. 13); S. L. Agnello, *op. cit.*, n. 20, tav. 1; P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, pp. 499 s. *Fig. 164.*

Εὔσκια ἡ ἄμεμπτος, ζήσα⟨σα⟩
χρηστῶς καὶ σεμνῶς ἔτη
πλῖο⟨ν⟩ ἔλαττον κε′, ἀνε-
παύσετο τῇ ἑορτῇ τῆς κυ-
ρίας μου Λουκίας, εἰς ἣν
οὔκ ἐστιν ἐνκώμειον
εἰπεῖν, Χρηστειανὴ πιστὴ τέλιος οὖσα, εὐχαριστοῦσα τῷ εἰδίῳ ἀνδρὶ πολλὰς εὐχαριστίας $\frac{P}{\alpha\omega}$ εὐομε[ίλητος].

(1) Cfr. vol. III, pp. 191, 252–256.
(2) Cfr. E. de Ruggiero, *Diz. epigr.*, s. v. *Consul*, p. 705.

FIG. 164

« Euskia l'incensurabile, che visse onestamente e nobilmente anni più o meno 25, morì nella festa della signora mia Lucia; per la quale non è necessario pronunciare encomio: Cristiana fedele (e) perfetta, gradita al proprio marito per (le sue) molte grazie, $\frac{\rho}{\alpha\iota\omega}$, affabile ». (1)

Questa è, si può dire, la più nota epigrafe cristiana di Siracusa. Si tratta dell'epitafio di una giovane e virtuosa donna, Euskia, la quale aveva ottenuto il privilegio di morire nel giorno sacro a Lucia, protettrice dei

(1) L'ortografia si addice alla tarda età dell'epigrafe. Normale è lo scambio fra ι ed ει (πλῖο⟨ν⟩ = πλεῖο⟨ν⟩, τέλιος = τέλειος; e, d'altra parte, ἐνκώμειον = ἐνκώμιον, Χρηστειανὴ = Χρηστιανὴ, εἰδίῳ = ἰδίῳ). Alla l. 1, ho letto ἄμενπτος, e non ἄμεντος come finora si leggeva, sembrandomi il Π implicito nel nesso (ciò è confermato dal prolungamento a sinistra del taglio del T fino a raggiungere il primo tratto verticale del N). Alla l. 3, ho trascritto πλῖο⟨ν⟩, ma non escludo che il suono del *ny* possa essere stato non sentito come il primo *ny* di Καλανδίωνος nell'epigrafe già commentata (p. 524 e nota 1). Alla l. 11, ho supplito εὐομε[ίλητος], cioè, con la solita variante ει per ι, εὐομίλητος (v. sotto).

Siracusani. Lucia, quella stessa che Dante ricorda nella *Divina Commedia* come « nimica di ciascun crudele », [1] cadde vittima della persecuzione di Diocleziano il 13 dicembre del 304. La nostra epigrafe è dunque un antico, anzi finora il più antico documento del suo culto. Qui Lucia è rammentata dall'autore dell'epigrafe con l'attributo che i Greci dell'età imperiale riservavano alle persone care e venerande: κυρία (= « signora »). [2]

Il nome della defunta, Εὔσκια, trova riscontro — in Sicilia — nel maschile Εὔσκιος; [3] soltanto per caso, quindi, viene a determinarsi il contrasto — messo in rilievo da certi studiosi — col nome di Λουκία: l'« Ombrosa » e la « Luminosa ». Alla defunta poi, e non a Lucia come alcuni sembrano avere inteso, si riferiscono le parole delle ll. 5–7 εἰς ἣν οὐκ ἐστιν ἐνκώμειον εἰπεῖν. Esse introducono le lodi della giovane Euskia. Queste si riassumono nella definizione di « Cristiana fedele (e) perfetta ». [4] Non è tuttavia superfluo l'accenno alle grazie che rendevano Euskia cara al marito, qui rimasto anonimo. Tale concetto infatti, e non quello di 'gratitudine', sembrano esprimere ed εὐχαριστοῦσα ed εὐχαριστίας. Se poi è giusto il mio supplemento εὐομε[ίλητος] (non ne vedo uno migliore), essa avrebbe avuto anche il dono dell'affabilità, che altri epitafi cristiani esaltano. [5]

La sigla di Cristo accompagnata dalle lettere apocalittiche Αω fa parte a sé. [6] Essa era probabilmente destinata a chiudere l'epigrafe; ciò che indurrebbe a ritenere εὐομε[ίλητος] un'aggiunta dell'ultima ora.

ROMA.

A Roma, nella cosmopolita capitale dell'Impero, a cui affluivano dalla Grecia vera e propria e dall'Oriente molti Cristiani di lingua greca, si trovano, databili fra il II e il V secolo, molte iscrizioni cristiane redatte in greco. Il greco fu del resto (conviene non dimenticarlo) almeno fino all'età costantiniana lingua ufficiale della Chiesa; e non senza ragione, perché appunto dall'Oriente di lingua greca il Cristianesimo era stato importato e greci furono per la massima parte i più antichi pontefici romani. La stretta vicinanza nella società cristiana di Roma dell'elemento di lingua greca

(1) DANTE, *Inf.*, 2, 100.

(2) Per κύριος, κυρία, cfr. L. ROBERT, in *Rev. Arch.*, 1936, I, pp. 234–238.

(3) Cfr. S. L. AGNELLO, *op. cit.*, n. 92 (da Modica).

(4) Per la definizione di « Cristiana », abbastanza comune in Sicilia, v. sopra, p. 433; per l'attributo τέλιος (= τέλειος), cfr. *Deuter.*, 18, 13; MATTHAEUS, 5, 48.

(5) Sono due epigrafi latine di Roma: E. DIEHL, *Inscr. Lat. Christ. vet.*, nn. 885, 3376.

(6) Per il segno ☧, v. sopra, p. 310; sotto, pp. 551 s.

all'elemento di lingua latina si manifesta anche, spesso, nell'interferenza fra l'una lingua e l'altra. Si conoscono infatti, soprattutto nella Roma del III secolo, non poche epigrafi cristiane greche scritte con lettere dell'alfabeto latino e, viceversa, alcuni testi latini scritti con lettere dell'alfabeto greco.

Le iscrizioni cristiane greche sono, a Roma, molto meno numerose di quelle redatte in latino, ma raggiungono, ciò non di meno, una cifra considerevole, certamente superiore al migliaio. Le più antiche di esse risalgono, per quanto fino ad oggi risulta, al II secolo, le più recenti scendono al V, addensandosi soprattutto nel III secolo e all'inizio del IV. Con la graduale prevalenza del latino sul greco, esse divengono sempre più rare.

Gli argomenti sono di vario genere. Si conoscono testi acclamatorî e didascalici, ma soprattutto v'è la grande massa delle iscrizioni sepolcrali. Ad essa dànno il loro potente contributo — specialmente nella seconda metà del III secolo e nel secolo successivo — le catacombe romane, e in particolare quelle di Callisto, di Priscilla, di Domitilla, di Pretestato. Insigni sono, fra gli altri epitafi greci cristiani del III secolo, quelli che distinguevano — nella cosiddetta Cripta dei Papi del cimitero di Callisto — le tombe di sei pontefici.

Da un così ampio e importante materiale, ho scelto come oggetto di esame sette documenti, due del II secolo, tre del III, due del IV: **1**) l'importante e suggestiva epigrafe metrica rinvenuta sulla via Latina e pertinente alla sètta cristiano-eretica dei Valentiniani, con allusione ai riti che i Valentiniani celebravano (età antoniniana); **2**) l'epitafio di Karikòs, col ricordo dell'anima del defunto (medesima età); **3**) le iscrizioni della statua del cosiddetto Sant'Ippolito, consistenti nel *pinax* del Còmputo pasquale e in una lista di altre opere dello scrittore (fra il 222 e, probabilmente, il 235); **4**) la sigla ΙΤΧΘΥϹ nella catacomba di San Sebastiano, sigla che compendia il ricordo del mistico Pesce e quello della Croce (prima metà del III secolo); **5**) l'epitafio del papa Eutychianòs nel cimitero di San Callisto, con caratteristico elemento di crittografia mistica (a. 283); **6**) l'acclamazione a *Ursus* sotto il Battistero Lateranense, con importanti sigle cristiane (inizio del IV secolo); **7**) il graffito col nome di Pietro sotto l'altare papale della Basilica Vaticana (età costantiniana, poco prima del 326).

1. *Riti valentiniani sulla via Latina.*

Roma, località incerta della via Latina; ora nel Museo Capitolino.
Lastra di marmo italico mutila a sinistra e a destra, originariamente applicata ad una parete.
II secolo d. Cr. (età antoniniana).

L. Moretti, in *Bull. Comun.*, 75 (1953–1955,) pp. 83–86; M. Raoss, in *Aevum*, 37 (1963), pp. 11–30 (cfr. Id., in *Rivista Rosminiana*, 57, 1963, fasc. 3, pp. 180–188); M. Guarducci, in *Bull. Comun.*, 79 (1963–1964; ed. 1966), pp. 117–134; Id., in *Röm. Mitt.*, 80 (1973), pp. 169–182; 81 (1974), pp. 341–343.
Fig. 165.

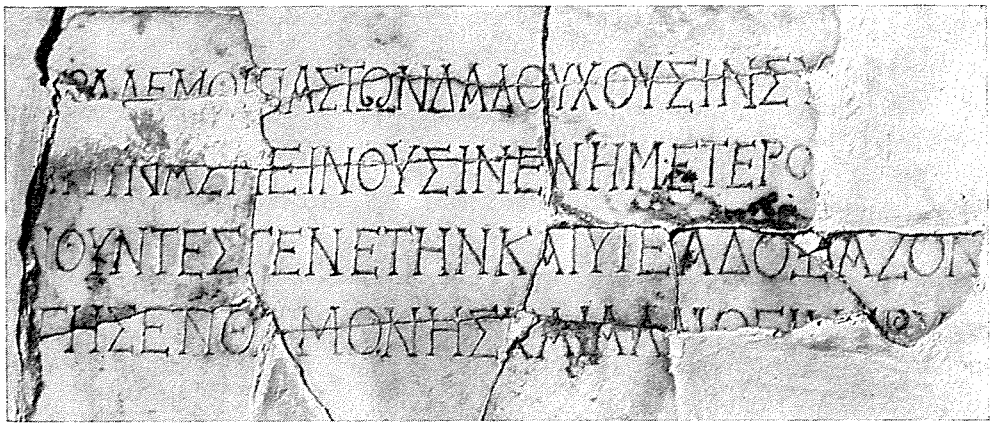


Fig. 165

[λου]τρὰ δ' ἐμοὶ παστῶν δαδουχοῦσιν συν[άδελφοι,]
[εἰλ]απίνας πεινοῦσιν ἐν ἡμετέρο[ισι δόμοισι],
[ὑμ]νοῦντες Γενέτην καὶ Υἱέα δοξάζον[τες],
[Σι]γῆς ἔνθα μόνης καὶ Ἀληθείης ῥύ[σις ἐστίν].

« A me i fratelli delle camere nuziali celebrano alla luce delle fiaccole i lavacri (battesimali); bramano i conviti (eucaristici) nelle nostre case, inneggiando al Padre e glorificando il Figlio, donde è il flusso di Sige solitaria e di Aletheia ». (1)

Questa epigrafe è uno dei più antichi testi cristiani di Roma. (2) Il rinnovato duplice esame a cui di recente l'ho sottoposta mi ha condotta a stabilire ch'essa è cristiana, sì, ma non ortodossa e che, più propriamente, può essere attribuita alla sètta gnostica dei Valentiniani. Ciò si aggiunge

(1) Al v. 1, la lettura [λου]τρὰ, proposta da me, si adatta perfettamente al senso. Alla fine del verso, è possibile ammettere anche συγ[όμαιμοι], ma il significato non cambia nella sostanza. Il v. 2 fu supplito dal Moretti. Al v. 3, lo [ὑμ]νοῦντες, proposto dal Raoss, è preferibile, per motivi di spazio, ad [αἰ]νοῦντες, che pur si adatterebbe anch'esso al senso. Al v. 4, escluso per motivi di spazio lo [στορ]γῆς ammesso dal Moretti, avevo proposto dapprima [πη]γῆς, poi [αὐ]γῆς. Ora mi sembra che [Σι]γῆς (o [Σει]γῆς) sia di gran lunga preferibile, come ho dimostrato nel mio secondo scritto in *Römische Mitteilungen*. Alla fine del verso, l'inevitabile ῥύ[σις ἐστίν] era già stato proposto dal Moretti.

(2) Per i suoi caratteri paleografici, che riportano all'età degli Antonini, cfr. le mie osservazioni in *Bull. Comun.* cit., pp. 127–132.

all'alta antichità per conferire al nostro testo un'importanza fuori del comune. Avverto che, nel commentare l'epigrafe, mi riferisco principalmente ai miei due più recenti scritti, nei quali ho cercato di approfondirne ulteriormente e possibilmente di risolverne i suggestivi problemi. (1)

L'iscrizione consiste in quattro esametri redatti in dialetto ionico (v. 4: Ἀληθείης) e pronunciati — io credo — da un maestro di spirito nella cui dimora si svolgevano i riti ai quali l'epigrafe allude. Si noti, a questo proposito, che i Valentiniani, come in generale gli affiliati alle sètte gnostiche, amavano raccogliersi in luoghi appartati e tranquilli, lontani dal volgo, a cui essi — consci della loro superiorità di iniziati — si sentivano estranei. In questo caso, potremo pensare che luogo di raccolta degli adepti fosse la villa di un confratello situata sulla via Latina, ed è molto probabile che proprio ad una parete di questa dimora, nell'ambiente dove i riti si svolgevano, la nostra epigrafe fosse originariamente applicata.

La parola significativa, che rivela sùbito trattarsi di un testo valentiniano, è il παστῶν del v. 1. Il termine παστός (= « camera nuziale ») è infatti ricordato più volte, accanto a νυμφών, nel Vangelo di Filippo, ispirato dalla gnosi valentiniana e più o meno coevo alla nostra epigrafe, per indicare il sacramento culminante dei Valentiniani: un mistico matrimonio, prefigurazione di future nozze ineffabili nel mondo ultraterreno. (2) Nella Camera nuziale infatti la Pienezza della vita, cioè Dio Padre, si manifestava all'iniziato (così credevano i seguaci di Valentino) per il tramite del Figlio, cioè di Cristo. (3) Si noti poi che era ovvia nel linguaggio della gnosi valentiniana l'espressione « figli della camera nuziale » per indicare gli iniziati (4) e che nel nostro epigramma ricorre l'analoga espressione « fratelli delle camere nuziali », con significato praticamente uguale. Si osservi inoltre che nel II secolo, all'epoca della nostra epigrafe, il tema della mistica nuziale non aveva ancora trovato concreta espressione nel mondo cristiano se non appunto presso i Valentiniani, i quali anzi gli avevano conferito addirittura la dignità di sacramento.

(1) Da questi scritti risulta, fra l'altro, come sia del tutto superato un lungo articolo di A. Coppo (*Riv. Arch. Crist.*, 46, 1970, pp. 97–138) sul medesimo argomento. Questo articolo viene ancora messo in evidenza da A. Ferrua, negli *Atti* del IX Congresso Intern. di Archeologia cristiana (Roma 1975), pp. 9, 24 (della pubblicazione provvisoria). Il Ferrua ignora totalmente i nuovi risultati e séguita a parlare di « quattro versi di un poemetto nuziale », dichiarando però di non capirne il carattere e la destinazione.

(2) J. É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Paris 1967, pp. 83, 85, 87; cfr. pp. 195, 202.

(3) Per la mistica nuziale nel Vangelo di Filippo, v. anche R. M. Grant, in *Vigiliae Christianae*, 15 (1961), pp. 129–140.

(4) J. É. Ménard, *op. cit.*, p. 207 (con relative citazioni). L'espressione è desunta dal *Nuovo Testamento* (Matthaeus, 9, 15; Marcus, 2, 19; Lucas, 5, 34), dove però essa ha il semplice significato di « invitati alle nozze ».

Tipicamente valentiniano è anche il ricordo di Sige e di Aletheia (v. 4), che corrispondono rispettivamente, come sùbito spiegherò, al Padre e al Figlio. Infine, il carattere valentiniano del nostro testo trova conferma nell'essere sulla via Latina, e soltanto qui, tornati in luce altri documenti che alla gnosi di Valentino possono riferirsi. Fra questi emerge un'epigrafe sepolcrale greca d'innegabile carattere valentiniano; [1] la quale ha in comune con la nostra, oltre ad alcuni tipici elementi, anche il linguaggio poetico venato di espressioni arcane.

Il primo verso della nostra epigrafe allude alla celebrazione del Battesimo (λουτρά). Questo sacramento veniva amministrato dai Valentiniani, esattamente come nella chiesa ortodossa, nel nome delle tre Persone divine. Il verbo δᾳδουχοῦσιν dimostra poi che gli iniziati lo celebravano al lume delle fiaccole: cosa naturale e direi quasi necessaria, quando si pensi che in tutti i culti a tendenza mistica, e soprattutto in quelli gnostici, era prepotente l'aspirazione alla luce. Il Battesimo comprendeva, in questo caso, anche il secondo sacramento dei Valentiniani, cioè la sacra Unzione (χρῖσμα).

Nel secondo verso è chiara l'allusione all'Eucaristia, che altre fonti riportano essere stata celebrata anche dai Valentiniani. A proposito del verbo πεινοῦσιν, si ricordi che il participio πινάων (=πεινάων) esprime la « fame » eucaristica nell'epigrafe gallica di Pektorios. [2]

Dal terzo verso risulta che le azioni sacre erano accompagnate dai canti degli adepti in onore del Padre e del Figlio, e certo anche di Sige e di Aletheia che compaiono nel verso successivo.

Nel quarto verso, il nuovo supplemento [Σι]γῆς conferma con evidenza il carattere valentiniano dell'epigrafe. Proprio all'inizio della sua opera contro le eresie, Ireneo tramanda che per i Valentiniani la « radice » dell'universo era una tètrade di Eóni costituita da Βυθός (= « Abisso ») e Σιγή (= « Silenzio »), da Νοῦς (= « Intelletto ») e Ἀλήθεια (= « Verità »). [3] Dallo stesso Ireneo e da altre fonti risulta poi che Βυθός era detto anche Προπάτωρ o Πατήρ, mentre Νοῦς portava anche il nome di Υἱός. [4] Nella nostra epigrafe compaiono, precisamente, i quattro nomi: Πατήρ, Υἱός, Σιγή, Ἀλήθεια. I nomi sono quattro, ma gli Esseri, propriamente, sono due: l'uno e l'altro

(1) È l'epitafio di una Flavia Sophe, databile tra la fine del II e l'inizio del III secolo: *CIG*, IV 9595[a]; A. Ferrua, in *Riv. Arch. Crist.*, 21 (1944–1945), pp. 176–193; e la mia nuova trattazione in *Röm. Mitt.*, 1973 cit., pp. 182–186, tav. 48, 1–2. Per altri elementi valentiniani sulla via Latina, *ibid.*, pp. 186–188, tavv. 49–51.

(2) V. sopra, p. 491.

(3) Irenaeus, *Adv. haer.*, 1, 1, 1. Per l'importanza del silenzio nel culto, v. sopra, p. 188, nota 2.

(4) Irenaeus, *op. cit.*, 1, 5, 1 e 13, 6, ecc. Cfr. F.–M.–M. Sagnard, *La gnose valentinienne*, ecc., Paris 1947 (= Études de philosophie médiévale, 36), pp. 146, 296, 299, 360, 368.

androgini. Gli elementi maschile e femminile sono rispettivamente Πατήρ e Σιγή nel primo Essere, Νοῦς e Ἀλήθεια nel secondo. Si noti che gli elementi maschili venivano considerati statici, i femminili dinamici. Torna bene perciò che si parli di un « flusso » (ῥύ[σις] [1] di Sige e di Aletheia rispettivamente dal Padre e dal Figlio. Torna anche bene che Sige venga definita come μόνη (= « solitaria »). Risulta infatti che al Padre, suo elemento maschile, i Valentiniani applicavano la definizione di μόνος (= « solitario »). [2]

I quattro versi furono probabilmente desunti da un carme più ampio, e non si può escludere che altri marmi contenenti versi di questo genere si trovassero su altre pareti dell'edificio cui il nostro appartenne.

La data da me attribuita all'epigrafe è non molto lontana dall'epoca del soggiorno di Valentino a Roma. Sappiamo infatti ch'egli giunse dall'Egitto nella capitale dell'Impero fra il 135 e il 140 e vi si trattenne fin dopo il 150 circa. La nostra epigrafe apparterrebbe dunque al periodo in cui la sètta valentiniana metteva nell'Urbe le sue prime radici. Si noti poi che il rinvenimento di questo e di altri documenti valentiniani sulla via Latina e l'assenza — almeno finora — di tracce valentiniane in altri luoghi di Roma inducono a ritenere che proprio quella zona sia stata il primo e forse unico centro romano della gnosi di Valentino.

2. *L'epitafio di Karikòs.*

Sulla via Salaria *vetus*, nella località della catacomba di Panfilo; ora nel Museo del Palazzo dei Conservatori.

Lastra di marmo, posta anticamente a chiusura di un loculo.

Seconda parte del II secolo (v. sotto).

A. Mancini, in *Not. Scavi*, 1920, p. 231; O. Marucchi, in *Bull. Comun.*, 57 (1929), pp. 307–309, n. 10, fig. 15; G. Bovini, *Musei Capitolini. I monumenti cristiani*, Roma 1952, p. 27, n. 46.

Fig. 166.

Καρικὸς ᾧ κεῖτε·
μνησθῇ ἡ ψυχὴ
αὐτοῦ ☧

« Karikos qui giace; sia ricordata l'anima sua ».

Anche questa appartiene al numero delle più antiche epigrafi cristiane di Roma. Ce ne assicura un esame approfondito dei caratteri della scrittura, dal quale risulta che difficilmente si potrebbero varcare i limiti del

(1) Il supplemento è sicuro, non essendovi altro sostantivo che cominci per ῥυ–.

(2) Cfr. Hippolytus, *Refutatio*, VI 29, 3 e 5 (vedi F.–M.–M. Sagnard, *op. cit.*, pp. 286, 356, 471, 474, 487).

FIG. 166

II secolo. (1) La catacomba di Panfilo, esistente nella medesima zona (il rinvenimento della nostra epigrafe dette, anzi, l'avvìo allo scavo della catacomba stessa), sembra non anteriore al III secolo; nulla però impedisce di credere che anche prima di quell'epoca sia esistito in questo luogo un ipogeo cristiano.

Il defunto è di origine greca. Oltre la lingua greca dell'epigrafe, induce a ritenerlo il nome Καρικός, il quale accenna alla Caria ed è frequente nell'Asia Minore. (2) Nella forma greca originaria e nella latina *Caricus*, esso incontrò favore anche a Roma, specialmente nel II secolo d. Cr., ciò che conferma la datazione proposta. (3) La formula dell'epigrafe è altrettanto

(1) Mi riferisco all'esame che ho svolto per poter datare l'epigrafe precedente (v. sopra, p. 530, nota 2). Qui vorrei mettere in risalto l'*ypsilon* tagliato dal tratto orizzontale, frequente soprattutto nell'età di Adriano, i riccioli del *rho* e dell'*omega*, tipici dell'età degli Antonini, la classica forma dell'*epsilon* e la nitidezza di tutto l'insieme. Né si oppone la forma quadrata del *sigma*, che non è senza esempio nelle epigrafi romane del II secolo. Molto vicine alla nostra sono, per quanto riguarda la paleografia, l'epigrafe dedicatoria a Commodo, *IG*, XIV 918, e l'iscrizione sepolcrale *IG*, XIV 1709, dove il *sigma* quadrato si associa, come nella nostra epigrafe, all'*alpha* con la sbarra spezzata, all'*eta* col tratto orizzontale staccato dai tratti verticali, all'*omega* ornato di riccioli. Per un *sigma* quadrato nel II secolo (in età adrianea), cfr. anche l'iscrizione musiva da me trattata in vol. III, pp. 445–447.

(2) Cfr. *Mon. Asiae Min. ant.*, I, n. 193; IV, nn. 124, 258; V, nn. 10, 129, 229, 261; VI, nn. 363, 364, 392, ecc.

(3) Cito alcuni esempi del nome *Caricus* in epigrafi latine di Roma sicuramente datate: *CIL*, VI 7582 (187 av. Cr.), 7778 (età di Marco Aurelio [161–180]), 8930 (età di Antonino Pio [138–161]), 10659 (medesima età), 13025 (medesima età), 30889 (dopo il 140); XV 101 (123 d. Cr.). Questa ricerca è stata cortesemente eseguita per me dal dott. Stefano Priuli. Cfr. H. SOLIN, *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom*, I, Helsinki 1971 (= Commentationes humanarum litterarum, 48). Dall'indice, ancora inedito, di questo libro risulteranno altri esempi.

semplice quanto insolita. Una prima singolarità consiste nello ὦ che, nel valore — qui richiesto — di avverbio di stato in luogo equivalente a ὧδε, è veramente un *unicum*. Senza confronti è poi la frase μνησθῇ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. Se infatti il verbo μιμνήσκειν, anche nella forma μνησθῇ, compare non di rado nelle epigrafi sepolcrali cristiane e altrove e in Italia, (1) in nessun altro testo, per quanto mi risulta, esso si associa — in valore di passivo — al termine ψυχή. (2) Il senso però è chiarissimo. « Sia ricordata l'anima sua » equivale infatti, palesemente, ad una richiesta di preghiere per l'anima del defunto. (3)

A proposito dell'anima, vorrei ricordare anche una bella epigrafe, di età posteriore (probabilmente del IV secolo), rinvenuta nelle Catacombe Tusculane, al decimo miglio della via Latina: εὐψύχι | Μουσένα Ἰρήνη | ἡ σὴ ψυχὴ ἀθάνατος | παρὰ Χρηστῷ, ecc. (= « Sii lieta, Musena Irene, la tua anima (è) immortale presso Cristo ... »). (4) Non si tratta, qui, di una richiesta di preghiere, ma della consolante affermazione che l'immortalità promessa da Cristo è stata conseguita dall'anima pia.

3. *Le iscrizioni della statua di « Sant'Ippolito ».*

La celeberrima statua che oggi si trova all'ingresso della Biblioteca Vaticana, fra due rampe di scale, fu rinvenuta — mutila della parte superiore — prima del 16 aprile 1551 fra la via Nomentana e la via Tiburtina, cioè presso la località dove si trova la catacomba intitolata a sant'Ippolito. Trasportata in Vaticano, essa ornò dapprima la Loggia del Papa (oggi « Loggia di Raffaello »), poi l'antica Libreria. Qui essa era nel 1553, quando Pirro Ligorio ne eseguì un accurato disegno, conservato a noi da un codice della Biblioteca Nazionale di Napoli (ms. XIII B 7, p. 424). Più tardi, allestendosi per ordine di Pio IV il Teatro del Belvedere (1564–1565), lo stesso Ligorio la fece restaurare per adornarne il teatro, con un rimaneggiamento della parte anteriore e con l'aggiunta di tutta la parte superiore. Morto Pio IV e soppresso il teatro (1566), la statua ritornò alla Libreria. Dopo altre vicende, Pio IX la fece trasportare nel Museo sacro del Palazzo Lateranense (prima del 1854), dove rimase fino a che Giovanni XXIII la restituì alla Biblioteca Vaticana (1959).

(1) Cfr. F. Grossi Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca*, ecc., Roma 1920, p. 230.

(2) Per esempi del verbo al passivo, ma non associato a ψυχή, cfr. *IG*, XIV 172, 473, 895, 1518, ecc.

(3) Altra cosa sono gli innumerevoli μνησθῇ (μνησθῶσιν) dei *tituli memoriales* (vol. III, pp. 223–226), a parte – s'intende – l'elemento comune del ricordo, lì applicato ad esseri viventi.

(4) O. Marucchi, in *Nuovo Bull. Arch. Crist.*, 19 (1913), pp. 230 s.; F. Grossi Gondi, *op. cit.*, p. 178 (il medesimo ne aveva trattato in *Roma e l'Oriente*, 1914, p. 298). Cfr. L. Jalabert – R. Mouterde, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s.v. *Inscriptions grecques chrétiennes*, coll. 639 s., 643 (a. 1926).

Come ho recentemente dimostrato, la statua originaria era non già maschile (ciò si affermava da più di quattro secoli) ma femminile. Si tratta della copia, databile all'età traianea o adrianea, di un originale greco scolpito in Atene circa il 270 av. Cr. L'antica statua riproduceva la figura di una filosofa epicurea, con estrema probabilità di Themista di Lampsaco, la cui fama durò a lungo, fino ad età imperiale avanzata. Il ritratto di costei doveva ornare, con quelli di Epicuro e dei suoi più vicini seguaci, la sede della scuola epicurea in Atene, cioè il « Giardino » (Κῆπος).

La copia romana della statua epicurea accolse più tardi (nel III secolo; fra il 222 e probabilmente il 235: v. sotto) le importanti epigrafi che la distinguono relative ad Ippolito, uno scrittore cristiano, sulla cui personalità si è discusso e si séguita a discutere, ma che — quasi necessariamente — dovrà essere identificato con l'omonimo martire di Roma. Sarebbe infatti troppo inverosimile che una statua con epigrafi relative ad Ippolito non fosse in relazione con la catacomba d'Ippolito presso la quale fu rinvenuta (v. sotto). Comunque sia, le epigrafi dovettero essere aggiunte alla statua col convincimento che quella figura — una donna gravemente ammantata con un rotolo in mano — fosse non già una filosofa epicurea ma una personificazione conciliabile con una delle scienze coltivate da Ippolito, una immagine « neutra » che anche i Cristiani potessero accettare (v. sotto). Pirro Ligorio sembra non aver disconosciuto in un primo tempo l'evidente carattere femminile della statua, ma poi si decise a restaurarla come maschile: sia per la suggestione delle epigrafi, da lui lette e fin dal 1553 giustamente attribuite ad Ippolito, sia anche per il desiderio di creare — nel teatro di Pio IV — un parallelo cristiano alla statua del rètore pagano Elio Aristide. Per la testa servì di modello un presunto ritratto del famoso medico Ippocrate. Nella parte inferiore della figura, il Ligorio rispettò peraltro il carattere femminile della statua originaria, la cui veste non differiva, in sostanza, gran che da un abito prelatizio. Egli usò anzi, per il suo restauro, il frammento di un'altra statua del II secolo d. Cr., anch'essa femminile e di grandezza un po' maggiore del vero.

Tutto ciò ho esposto e documentato in *Rend. Pont. Acc.*, 47 (1974–1975), pp. 163–190; e in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977 (= Studia Ephemeridis « Augustinianum », 13), pp. 17–30.

Principali scritti anteriori ai miei, che, a loro volta, permettevano di accedere all'amplissima bibliografia precedente: *CIG*, IV 8613 (cfr. pp. 287 s.); H. Leclercq, in *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. *Hippolyte*, n. 2, coll. 2419–2439 (a. 1925); G. Bovini, in *Bull. Comun.*, 68 (1940), pp. 109–128; Id., *Sant'Ippolito dottore e martire del III secolo*, Città del Vaticano 1943, pp. 103–119. Vedi anche C. Bertelli, in *Enciclopedia dell'arte antica*, s. v. *Ippolito, Martire* (a. 1961).

Figg. 167–169.

Le iscrizioni riguardanti Ippolito sono tre, e tutte e tre incise (mi par certo) dalla medesima mano. I caratteri epigrafici si addicono alla prima metà del III secolo; altre considerazioni riportano al periodo 222–235 e

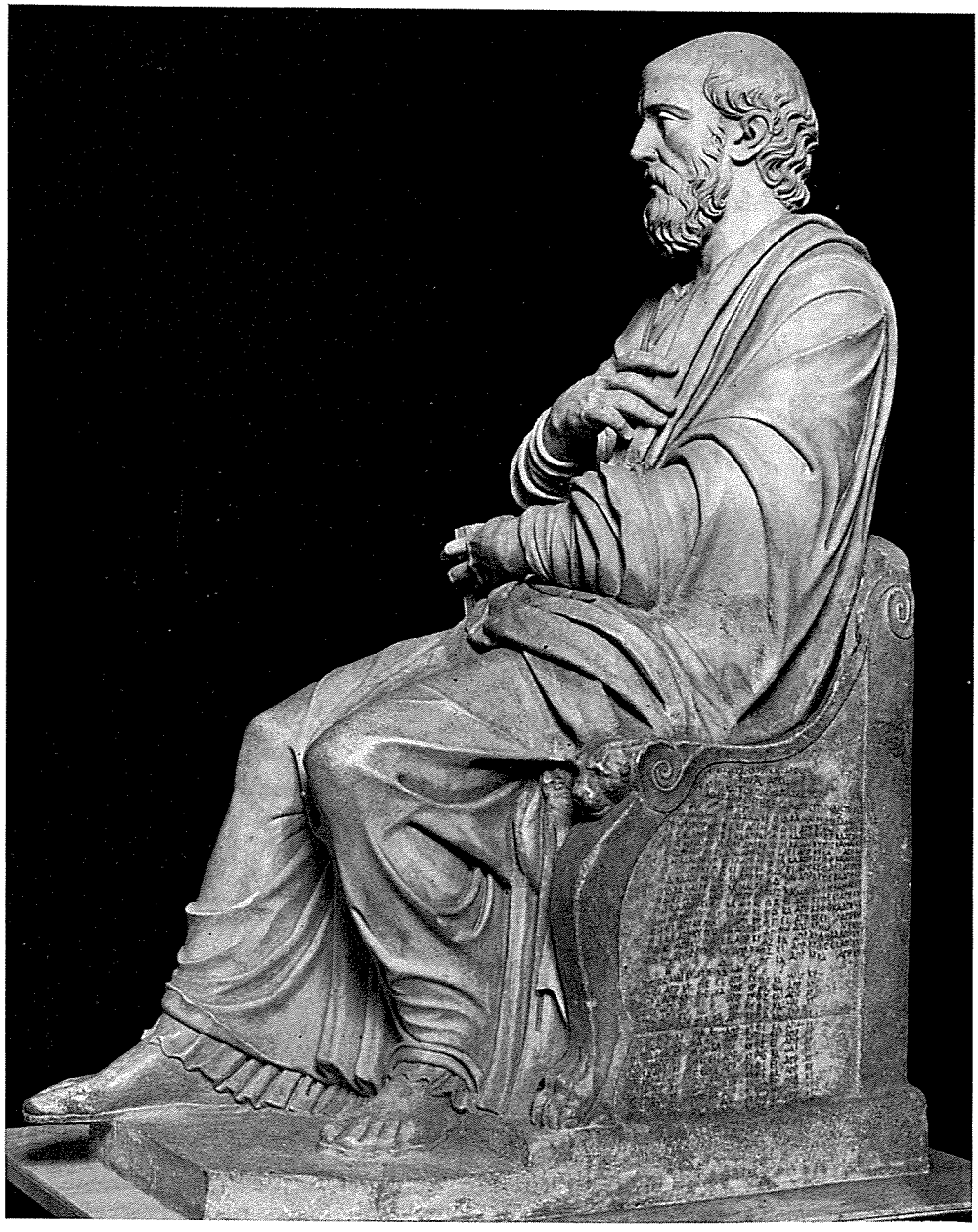


FIG. 167 – LA STATUA DI « SANT'IPPOLITO » (FIANCO SINISTRO)

forse addirittura agli anni 233–235 (v. sotto). Le prime due, rispettivamente sulla fiancata destra e su quella sinistra, espongono i risultati del Còmputo pasquale redatto da Ippolito; la terza, nel montante posteriore destro del trono, consiste in un elenco di opere ippolitèe, fra cui è compreso anche lo scritto relativo al suddetto Còmputo.

Còmputo pasquale.

La Pasqua, antichissima festa ebraica che cadeva il 14 del primaverile mese Nisan e in séguito prese a commemorare l'esodo degli Ebrei dall'Egitto, fu assunta, com'è noto, dai Cristiani, che, trasfigurando il rituale agnello in Cristo, mistico Agnello immolatosi per il bene dell'umanità, [1] considerarono la Pasqua festa di redenzione e di resurrezione. La celebrazione cristiana dette ben presto origine a vivaci controversie, una delle quali riguardava la data della festa. Mentre le chiese orientali aderirono alla data ebraica, anticipandola peraltro di un giorno onde farla coincidere con la Passione di Cristo, le chiese occidentali, guidate da Roma, preferirono la domenica successiva al 14 Nisan, perché di domenica Cristo era risorto. I contrasti erano già palesi ai tempi di Sisto I (132–134). Più tardi Policarpo, vescovo di Smirne, si sobbarcò, ormai molto vecchio, alle fatiche di un viaggio a Roma per conferire in proposito col papa Aniceto (154–166). Le cose poi s'inasprirono a tal punto che il papa Vittore (189–198) minacciò di scomunica le chiese ribelli.

Ma non è il caso di addentrarsi nelle vicende della contesa. [2] Qui basti rilevare che, volendo stabilire la data della Pasqua nei singoli anni, i seguaci dell'uso romano avevano bisogno di un calcolo. Il calendario ebraico infatti — lunare, e perciò soggetto all'inserzione dei mesi intercalari — doveva essere adeguato al calendario solare, valido nell'Occidente. Il primo tentativo di calcolo sembra essere per l'appunto quello d'Ippolito. Pur non essendo esattissimo, quel calcolo era, nella Roma del tempo, un'impresa degna di ammirazione, e in realtà fu considerato — allora — un'opera geniale, eccellente fra le altre che Ippolito aveva prodotte. [3]

Il ciclo pasquale stabilito da Ippolito era di 16 anni. Come risulta dalle epigrafi incise nelle fiancate del trono, il calcolo era stato imperniato sul primo anno del regno di Severo Alessandro (222 d. Cr.). La data prescelta può essere

(1) Cfr. PAULUS, 1 *Cor.* 5, 7.

(2) Cfr., per, essa CHR. MOHRMANN, in *Vigiliae Christianae*, 16 (1962), pp. 154–171, ed altri scritti citati da H. VON CAMPENHAUSEN, *ibid.*, 28 (1974), p. 115, nota 3.

(3) Cfr. EUSEBIUS, *Hist. Eccl.*, 6, 22.

stata suggerita da soli motivi di carattere scientifico; [1] ma, considerando le buone relazioni esistenti allora fra la corte imperiale ed i Cristiani, [2] non è improbabile che anche all'imperatore Ippolito abbia pensato. Non si può nemmeno escludere che proprio a lui egli abbia dedicato quella sua geniale fatica, così come a sua madre, Giulia Mammea, egli dedicò (lo sappiamo per certo) uno scritto intorno alla resurrezione della carne. [3] Il calcolo relativo alla Pasqua fu fatto da Ippolito per 7 cicli, cioè per 112 anni. Esso veniva perciò ad abbracciare il periodo 222–334 d. Cr. Se non che un ventennio dopo il suo inizio, fra il 242 e il 243, esso cominciò ad essere sostituito da un altro còmputo di anonimo autore, cui altri còmputi man mano tennero dietro.

Ippolito aveva diffusamente spiegato le sue elucubrazioni in uno scritto oggi perduto, Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ Πάσχα (= « Dimostrazione dei tempi di Pasqua »), con annessa una tavola dimostrativa (πίναξ). Tale *pinax* è per l'appunto quello che vediamo trascritto sulle due fiancate del trono marmoreo.

Ecco l'intestazione del *pinax* sulla fiancata di destra (*fig. 168*): [4]

ἔτους α′ βασιλείας Ἀλεξάνδρου αὐτοκράτορος ἐγέ-
νετο ἡ δι′ τοῦ Πάσχα εἰδοῖς Ἀπρειλίαις σαββάτῳ ἐμ-
βολίμου μηνὸς γενομένου. ἔσται τοῖς ἑξῆς ἔτεσιν καθ-
ὡς ὑποτέτακται ἐν τῷ πίνακι. ἐγένετο δὲ ἐν τοῖς παρῳ-
χηκόσιν καθὼς σεσημείωται. ἀπονηστίζεσθαι δὲ
δεῖ οὗ ἂν ἐνπέσῃ κυριακή.

« Nell'anno primo del regno di Alessandro imperatore, il 14° (giorno) della Pasqua fu alle Idi di aprile [= 13], di sabato, essendo intercalare il mese. Sarà negli anni successivi come si espone nel *pinax*. Venne nei precedenti come è stato indicato. Conviene poi astenersi dal digiuno ove cada domenica ». [5]

(1) Cfr. H. LECLERCQ, *op. cit.*, coll. 2428 s.

(2) Per la simpatia dimostrata da Severo Alessandro verso i Cristiani, cfr. *Scriptores Hist. Aug.*, *Alex. Severus*, 22, 4; 43, 6; 29, 2 (si afferma qui che Alessandro Severo teneva nel suo larario l'immagine di Cristo accanto a quelle di Apollonio di Tiana, di Abramo, di Orfeo e di altri grandi spiriti). Lo stesso Alessandro commise allo scrittore cristiano Giulio Africano la costruzione della biblioteca del Pantheon presso le Terme Alessandrine (ex–Terme Neroniane). Ciò risulta da un frammento dei *Κεστοί*, opera che Giulio Africano dedicò all'imperatore (B. P. GRENFELL – A. S. HUNT, *Ox. Pap.*, III, London 1903, n. 412, ll. 63–68, tav. 5). Cfr., per le tendenze filocristiane alla corte di Severo Alessandro, W. ENSSLIN, in *Cambridge Ancient History*, XII, Cambridge 1939, pp. 67 s.

(3) V. sotto, p. 544.

(4) L'epigrafe che qui trascrivo e le successive sono state da me rivedute nell'originale.

(5) H. LECLERCQ, *op. cit.*, col. 2427, dà erroneamente, ma solo nella trascrizione in corsivo, ἀποτηστίζεσθαι.

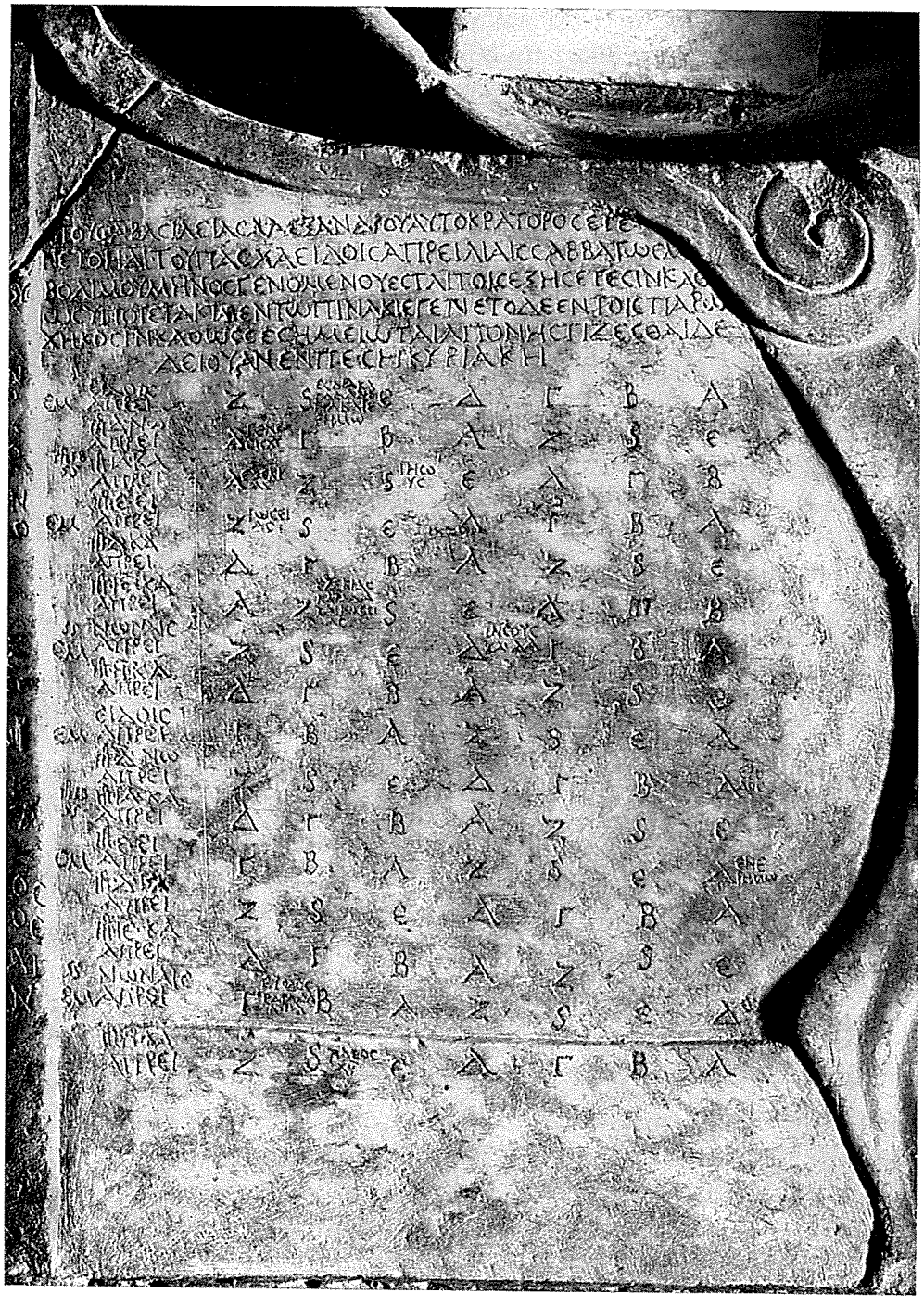


FIG. 168 – FIANCATA DESTRA DEL TRONO

L'anno primo del regno di (Severo) Alessandro è, come ho detto, il 222 d. Cr.; e il 14° giorno si riferisce (l'ho già spiegato) al mese ebraico Nisan, in base al quale si calcolava quello della domenica di Pasqua. Nel 222 il 14 Nisan cadde il 13 aprile (sabato), e la Pasqua, come si legge sulla fiancata di sinistra, fu celebrata il 21. Quando infatti il 14° giorno cadeva di sabato, la Pasqua veniva rimandata alla domenica della settimana successiva, per evitare la coincidenza con la fase lunare in cui Cristo era morto. L'epigrafe prosegue rinviando all'elenco delle Pasque a partire dal 222, a quelle cioè che sono registrate sull'altra fiancata del trono. Accenna inoltre alla possibilità di applicare il sistema anche agli anni precedenti il 222, ciò che risulta dall'epigrafe di questa stessa fiancata. Notevole è poi l'accenno all'astensione dal digiuno durante le domeniche. Si allude (io penso) alle domeniche precedenti la Pasqua: allusione non trascurabile per un problema che, nel II secolo, aveva suscitato aspri dissensi. (1)

Dopo l'intestazione, viene registrato il sistema seguìto da Ippolito per stabilire il ciclo pasquale dei 16 anni. Vengono poi messe in evidenza, da notazioni in letterine minute, alcune Pasque memorabili del periodo anteriore al 222: le Pasque celebrate dagli Ebrei sia in procinto di uscire dall'Egitto (Ἔξοδος) (2) sia durante la marcia nel deserto (ἐν ἐρήμῳ) (3) e quelle legate ai nomi dei re Ezekias ed Ioseias e del grande sacerdote Esdra. (4) Vi sono poi due ricordi cristiani di speciale valore, relativi all'Incarnazione e alla Passione di Cristo: γένεσις X(ριστο)ῦ e πάθος X(ριστο)ῦ. (5)

Sulla fiancata sinistra del trono si enumerano, per 112 anni a partire dal 222, le domeniche di Pasqua. Ecco l'intestazione:

ἔτει Ἀλεξάνδρου Καίσαρος
τῷ α′ ἀρχή·
αἱ κυριακαὶ τοῦ Πάσχα κατὰ ἔτος·
αἱ δὲ παρακεντήσεις δη⟨λ⟩οῦσι τὴν δὶς πρὸ ἕξ.

« Inizio nell'anno 1° di Alessandro Cesare. Le domeniche di Pasqua anno per anno. Le annotazioni indicano l'anno bisestile ».

La domenica viene significata dalla sigla ΚΥ = κυ(ριακή). Le annotazioni costituite dalla sigla ϛϛ′, cioè due volte 6 (δὶς πρὸ ἕξ), si riferiscono all'uso

(1) Cfr. H. VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, pp. 114–138.
(2) *Exod.*, 12, 1, 14. Questa sarebbe anzi la prima Pasqua celebrata dagli Ebrei (v. sopra p. 538).
(3) *Num.*, 9, 1–5.
(4) II *Paralip.*, 30 e 35; IV *Reges*, 23, 21; I *Esdra*, 1, 6.
(5) Cfr. G. BOVINI, *Sant'Ippolito* cit., p. 114.

Fig. 169 – Epigrafe del montante di destra (*calco*)

romano di raddoppiare negli anni detti appunto bisestili il sesto giorno prima delle Calende di marzo, cioè il 24 di febbraio.

Elenco delle opere

L'incisione del *pinax* che riassumeva i difficili calcoli di Ippolito sul còmputo pasquale ispirò a chi aveva preso l'iniziativa di quell'incisione il desiderio di ricordare anche gli altri, o almeno i principali scritti del medesimo autore. Questa lista, incisa nel montante posteriore destro del trono, è mutila dell'angolo a sinistra in alto e un po' manchevole qua e là, dove per mutilazione dove per corrosione di alcune lettere (*fig. 169*):

[– – – – – – – – – –]ους
[– – – – – – –]νίας
[Εἰς τοὺς ψ]αλμούς.
[Εἰς ἐγ]γαστρίμυθον.
[Τ]ὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην
εὐα[γ]γελίου καὶ ἀποκαλύψεως.
Περὶ χαρισμάτων
ἀποστολικὴ παράδοσις.
Χρονικῶν.
Πρὸς Ἕλληνας
καὶ πρὸς Πλάτωνα,
ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός.
Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν.
Ἀπόδειξις χρόνων
τοῦ Πάσχα
[κ]αὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι.

'Ωδαὶ ἰς πάσας τὰς γρα-
φάς.
Περὶ Θ(εο)ῦ καὶ σαρκὸς
ἀναστάσεως.
Περὶ τἀγαθοῦ καὶ
πόθεν τὸ κακόν.

« ... Intorno ai Salmi. Intorno al ventriloquo (Pitonessa). Sul Vangelo secondo Giovanni e sull'Apocalisse. Tradizione apostolica intorno ai Carismi. (Libri) delle cronache. Contro i Greci e Platone, ovvero intorno al tutto. Esortazione a Severina. Dimostrazione dei tempi di Pasqua e ciò che è nel *pinax*. Odi per tutte le Scritture. Intorno a Dio e alla resurrezione della carne. Intorno al bene e donde (viene) il male ». (1)

Alcune delle opere qui ricordate erano già note da un passo di san Girolamo: (2) così gli scritti sui Salmi (l. 3), sulla Pitonessa (l. 4), sul Vangelo e sull'Apocalisse di Giovanni (ll. 5–8), sulla Pasqua (ll. 18–20), su Dio e la resurrezione della carne (ll. 23 s.), sul bene e sul male (ll. 25 s). Il ventriloquo (da intendersi come femminile) è la Pitonessa, così denominata dalla spiegazione con la quale più di una volta gli antichi cercarono di giustificare razionalmente i responsi dati dall'oracolo attraverso la sua invasata mediatrice. In questo caso poi la Pitonessa è (non par dubbio) il personaggio di un famoso episodio biblico che spesso offrì materia di meditazione a pensatori cristiani; voglio dire la maga di Endor che, in una tragica notte, evocò per Saul lo spirito di Samuele. (3) L'opera sulla Pasqua (ll. 18–20) è naturalmente quella, ricordata anche da Eusebio, (4) il cui *pinax*

(1) Espongo qualche risultato della mia revisione del testo, rispetto alle osservazioni di G. Bovini (in *Bull. Comun.* cit., pp. 121–125). L. 1, Non sembra che l'Y sia tanto più grande; la piccolezza del C dipende dalla scarsità dello spazio; non si vedono tracce di un segno verticale prima di O. Mancano 13 o 14 lettere: spazio al quale si accorderebbero i supplementi del Bovini [εἰς πρωτοπλάστ]ους o [πρὸς τοὺς 'Ιουδαί]ους (= « Intorno ai primi creati [Adamo ed Eva] », o « Contro i Giudei »). – L. 2, Escluso il supplemento [περὶ τῆς μετανο]ίας (Batiffol), sembra più probabile — per motivi di spazio — [περὶ ἡγεμο]νίας (Perret, Rivet, Bovini) che non [περὶ κοσμογο]νίας (Scaligero). – L. 3, Vedo lo *alpha* di ψ]αλμούς, non veduto chiaramente dal Bovini. – L. 8, Non vedo bene il N non rubricato che il Bovini crede di scorgere sotto le lettere ΠΟ della riga precedente. – L. 9, Vedo anche tracce del *pi* iniziale. Il primo *alpha* manca del tratto interno. – L. 10, Leggo la riga per intero. – L. 14, In Πλάτωνα il *lambda* fu dimenticato, poi aggiunto. – L. 18, In 'Απόδειτξις il primo *iota* fu aggiunto in un secondo momento. – L. 20, L'*alpha* di πίνακι manca del tratto interno. – L. 21, In 'Ωδαὶ non vedo – nell'*omega* – lo *iota* sottoscritto notato dal Bovini. Lo *iota* finale presenta la forma L, che però non autorizza a vedervi un *epsilon* (qui sarebbe Є); né è necessario ammettere, col Bovini, ⟨ε⟩ἰς, potendo benissimo in quest'età aversi uno ἰς per εἰς.

(2) Hieronymus, *De viris ill.*, 61.

(3) I *Reges*, 28.

(4) Eusebius, *op. cit.*, 6, 22.

compare sulle due fiancate del trono. Le Cronache e lo scritto contro i Greci e Platone (ll. 12–15) erano già noti da altre fonti. [1] L'ultimo — quello sul bene e sul male (ll. 25 s.) — sembra essere una cosa sola col trattato contro Marcione (Πρὸς Μαρκίωνα) di cui parla Eusebio. [2] Ricordate per la prima volta sembrano essere invece l'opera sui Carismi (ll. 9–11), [3] l'Esortazione a Severina (ll. 16 s.) — probabilmente una dama intellettuale che aveva chiesto lumi allo spirituale Ippolito — e le Odi intorno alle Scritture (ll. 21 s.). Particolare interesse offre lo scritto su Dio e sulla resurrezione della carne (ll. 23 s.). Esso infatti sembra identificabile con quello che fu dedicato da Ippolito a Giulia Mammea, madre di Severo Alessandro. [4]

Le opere enumerate sull'antico trono rivelano una personalità non comune: uomo di mondo legato alla casa imperiale e, insieme, uomo di studio dai larghi interessi e dalla vasta produzione. Tale qualità di studioso depone a favore della sua identificazione con l'omonimo martire romano, identificazione che del resto risultava già, come ho detto, dal rinvenimento della statua presso la catacomba d'Ippolito. Il martire infatti fu uomo di solida cultura, come risulta dai *Philosophoumena* da lui scritti contro l'antagonista papa Callisto. Del martire Ippolito sappiamo che nel 235, proprio nell'anno in cui perirono tragicamente Severo Alessandro e sua madre, venne confinato in Sardegna dove subì il martirio e che nel 236 le sue spoglie furono riportate a Roma e deposte sulla via Tiburtina, nel luogo dove poi si sviluppò la catacomba a lui intitolata. [5] Perché sulla via Tiburtina? Forse perché in quel luogo si trovava una proprietà sua o di uno dei suoi amici? In tal caso, la statua avrebbe potuto essere (e ciò tornerebbe assai bene) ornamento di una esedra o, meglio, di una biblioteca appartenente ad una villa, per venire poi inclusa nel santuario di Ippolito quando il culto del martire ebbe preso consistenza.

Tornando ora alla datazione delle epigrafi incise nella statua, esse sono certamente posteriori al 222, primo anno del regno di Severo Alessandro. Se poi l'opera Χρονικῶν (l. 12) è quella stessa che la tradizione at-

(1) Cfr. G. Bovini, *op. cit.*, pp. 123 s.

(2) Eusebius, *loc. cit.*

(3) Resta incerto se si tratti di una sola opera o di due (Περὶ χαρισμάτων e Ἀποστολικὴ παράδοσις). Cfr. G. Bovini, *op. cit.*, p. 123.

(4) Cfr. *Griech. christl. Schriftsteller, Hippolytus* I, pp. 249–253. Secondo Eusebius, *op. cit.*, 6, 21, 3 s., Giulia Mammea volle farsi erudire da Origene sulle verità del Cristianesimo. Cfr. Hieronymus, *op. cit.*, 54.

(5) Che le spoglie di Ippolito siano state deposte sulla via Tiburtina, risulta dalla *Depositio martyrum* inclusa nel famoso Cronografo del 354 (R. Valentini–G. Zucchetti, *Codice topografico della Città di Roma*, II, Roma 1942, p. 24: *Ypoliti, in Tiburtina*). La figura del martire si prestò successivamente a sviluppi fantastici.

tribuisce ad Ippolito, bisogna scendere al 233 o 234. D'altra parte, non sono ricordati i *Philosophoumena*, ultima opera ippolitea databile fra il 233–234 e il 235, anno in cui Ippolito fu deportato, per poi morire l'anno successivo. L'incisione dell'epigrafe, dunque, poté avvenire fa il 233 e il 235. Ma — ci si potrebbe chiedere — non è strano che le epigrafi siano state aggiunte alla statua ancora vivendo Ippolito? Considerando i tempi e la personalità dell'uomo, non alieno (così sembra) da esibizioni, la cosa non sembrerebbe impossibile. Quanto poi alla statua, certamente concepita (l'ho già detto) come una delle tante personificazioni che nella prima metà del III secolo anche i Cristiani dotti amavano, [1] essa sarà stata intesa o come una Scienza (Ἐπιστήμη) o, meglio ancora, come una Aritmetica (Ἀριθμητική). Ciò si adatterebbe infatti assai bene alla natura del Còmputo pasquale, capolavoro d'Ippolito, che ha, del resto, importanza preminente sul trono marmoreo.

4. *Il graffito* ΙΤΧΘΥϹ *a San Sebastiano.*

Roma, catacomba di San Sebastiano, al terzo miglio della via Appia.
Graffito inciso nella parete di un sepolcro originariamente pagano.
Prima metà del III secolo.

O. Marucchi, in *Nuovo Bull. Arch. Crist.*, 26 (1920), pp. 8 s., fig. 1 (con bibliografia anteriore); P. Styger, *Römische Märtyrergrüfte*, Berlin 1935, p. 41, tav. 31; P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, p. 220; M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958, I, pp. 309–311, fig. 154 *a–b*; A. Ferrua, in *Inscr. Christ. Urbis Romae*, V N. S., in Civitate Vaticana 1971, n. 12889. [2] Una bella fotografia del graffito si trova in F. J. Dölger, *IXΘYC*, IV, Münster in Westfalen 1927, tav. 220, 2.

Fig. 170.

ΙΤΧΘΥϹ

Breve ma carico di significato, questo graffito sembra di non molto anteriore alla metà circa del III secolo; d'altra parte non la oltrepassa di molto, perché poco dopo la metà del secolo la necropoli cui il sepolcro apparteneva venne colmata di terra per dar luogo alla famosa *Triclia* in cui si celebrava il culto comune degli apostoli Pietro e Paolo.

È facile riconoscere nel graffito la nota sigla cristiana su cui mi sono fermata commentando l'epigrafe gallica di Pektorios: Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ἱὸς) Σ(ωτὴρ). [3] Qui però c'è qualche cosa di più: un Τ inserito fra Ι e Χ.

(1) Cfr. le mie osservazioni in *Rend. Pont. Acc.*, 47 (1974–1975), pp. 186 s. e fig. 21.

(2) A. Ferrua (*loc. cit.*) sembra ignorare il mio scritto precedentemente citato e le osservazioni in esso contenute, e manca – sia pure nei limiti imposti dalla natura della raccolta – di mettere il documento nella sua vera luce.

(3) V. sopra, pp. 489 s.

FIG. 170

Il T è certamente il simbolico *taw*, da intendersi in quel mistico valore di 'Croce' che la lettera assunse appunto per la sua somiglianza allo strumento del martirio di Cristo. Già l'autore della cosiddetta *Epistola di Barnaba*, che scrisse verso l'inizio del II secolo o ad Alessandria, o — ciò che oggi si propende a credere — in Siria, nel commentare il passo del *Genesi* in cui si allude ai 318 circoncisi di Abramo, (1) spiegò le tre cifre (TIH = 318) come « Croce » (T) e « Gesù » (IH(σοῦς)). (2) Più tardi numerosi esempi di T nel significato di « Croce » ricorrono e altrove ed anche a Roma. (3)

Nel caso nostro è inoltre significativa la collocazione di T fra I e X. Queste due lettere sono infatti le iniziali di Ἰησοῦς e di Χριστός, ed è logico che il simbolo della Croce venga inserito fra di esse, in quanto a Gesù Cristo, e soltanto a lui, la Croce si riferisce. Si tratta di uno dei tanti esempi di simbolismo alfabetico: fenomeno che si rivela spesso nei documenti cristiani di Roma e di cui mi riservo di parlare un po' più diffusamente commentando la prossima epigrafe. (4)

Il graffito della catacomba di San Sebastiano ci presenta — compendiati ingegnosamente in un'unica sigla — il nome del Redentore, l'affermazione della sua prerogativa di figlio di Dio, il ricordo della Croce. Tale

(1) *Gen.*, 14, 14; cfr. 17, 23–27.
(2) Ps. BARNABAS, 9, 8.
(3) Cfr. M. GUARDUCCI, *op. cit.*, pp. 302–332.
(4) V. sotto, pp. 548 s.

compendio offre poi una singolare analogia con un passo degli *Oracoli Sibillini*: una serie di 34 versi, le cui lettere iniziali compongono la frase Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρός. (1) A questa frase ho già accennato nel commento all'epigrafe di Pektorios. (2) Qui desidero far anche notare che gli ultimi 7 versi, legati dall'acrostico Σταυρός, furono aggiunti più tardi ai precedenti 27; più tardi, ma in ogni modo prima della fine del II secolo, perché in quest'epoca il testo di quella parte degli *Oracoli* sembra aver preso forma definitiva. (3)

Comunque sia, la frase Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρός equivale alla sigla ΙΧΘΥϹ con l'aggiunta di un Τ: proprio lo ΙΤΧΘΥϹ che si legge nella catacomba di San Sebastiano. Il passo ampliato degli *Oracoli* risale, come ho detto, alla seconda metà del II secolo; il graffito è della prima metà del III. Non si può pertanto escludere la suggestiva ipotesi che il testo degli *Oracoli* possa aver ispirato l'autore del graffito. (4)

5. *L'epitafio del papa Eutychianòs nel cimitero di San Callisto.*

Roma, Cripta dei Papi nel cimitero di San Callisto, sulla via Appia.

Marmo sepolcrale frammentario, anticamente posto a chiusura del loculo. Lettere accuratamente incise, con foglietta divisoria fra il nome proprio e il suo attributo.

Anno 283.

J. WILPERT, *Die Papstgräber*, ecc., Freiburg im Breisgau 1909, pp. 19 s., n. 8, fig. 14; E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, n. 960; M. GUARDUCCI, *op. cit.*, 351–353; ID., in *Arch. Class.*, 13 (1961), p. 206, tav. 77, 2; ID., *Il fenomeno orientale del simbolismo alfabetico e i suoi sviluppi nel mondo cristiano d'Occidente*, in Accademia Naz. dei Lincei, Quaderno 62, Roma 1964, p. 472, tav. 1.

Fig. 171.

(1) *Oracula Sibyllina*, 8, 217–250 (ed. J. Geffcken, Leipzig 1902, pp. 153–157). Cfr. A. RZACH, in PAULY–WISSOWA, *RE*, s. v. *Sibyllinische Orakel*, col. 2145 (a. 1923).

(2) V. sopra, pp. 489 s.

(3) Cfr. F. J. DÖLGER, *ΙΧΘΥϹ*, I, 2ª ed., Münster in Westfalen 1928, pp. 52–68. Il testo non ampliato seguitò a circolare a lungo (cfr. AUGUSTINUS, *De civ. Dei*, 18, 23). Per il testo ampliato può essere interessante ricordare che l'imperatore Costantino lo citò e ne difese l'autenticità (CONSTANTINUS, *Oratio ad sanctorum coetum*, 18–19, in *Patr. Gr.*, 20, 1285–1292), affermando, ma a torto, ch'esso era stato tradotto in latino da Cicerone. Egli fraintese, forse, il passo ciceroniano del *De divin.*, 2, 54.

(4) O. MARUCCHI (*op. cit.*, p. 8, nota 1) ricorda, a proposito del graffito, il suddetto passo degli *Oracoli Sibillini*, pensando però non già ad un rapporto diretto ma, più genericamente, ad una identità d'ispirazione. Non giustamente poi P. STYGER (*loc. cit.*) nega il carattere cristiano del graffito, e non prende nemmeno in considerazione il significativo *taw*. Tutto il graffito è stranamente omesso da J. ENGEMANN, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Fisch* (a. 1969), dove pure si citano tanti esempi dell'acrostico ΙΧΘΥϹ (coll. 1043–1047).

Fig. 171

Εὐτυχιανὸς ἐπίσκ[οπος].

« Eutychianòs vescovo ». (1)

Eutychianòs, vescovo di Roma, cioè papa, morì nel 283 e fu l'ultimo dei pontefici romani deposti nella Cripta del cimitero di San Callisto. Nella Chiesa romana dei primi secoli, ancora legata alle sue origini orientali, non meraviglia certamente l'uso della lingua greca, e tanto meno in questo caso in cui il defunto pontefice porta un nome greco. Espresse in greco sono, comunque, anche le iscrizioni sepolcrali di altri quattro papi, rinvenute più o meno integre nella medesima Cripta: Ποντιανός († 235), Ἀντέρως († 236), Φαβιανός († 250), Λούκις († 254). In un ipogeo vicino fu ritrovato un altro epitafio greco, quello di Γάϊος († 296), mentre in latino è redatto l'epitafio del papa Cornelio († 253) rinvenuto anch'esso nelle vicinanze della Cripta. (2)

Dal punto di vista storico, la figura di Eutychianòs è un po' nebulosa. Si può dire soltanto ch'egli fu nativo di Luni, che governò la Chiesa in un periodo di relativa calma, che non subì il martirio, attribuito a lui — inesattamente — da alcune fonti.

Grande interesse presenta invece, nel suo epitafio, l'uso indiscutibile di quella crittografia mistica cristiana di cui ho già parlato. (3) Chi infatti

(1) La rottura dell'epigrafe a destra non consente di stabilire se in ἐπίσκοπος le ultime quattro lettere siano veramente andate perdute, oppure se si debba ammettere la possibile abbreviazione ἐπίσκ(οπος).

(2) Per queste tombe papali, cfr. P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, pp. 382 s., figg. 170–173.

(3) V. sopra, pp. 312 e nota 5, 313 e nota 1.

guardi senza preconcetti l'epigrafe noterà che il X di Εὐτυχιανός fu volutamente trasformato in ☧ e non meno volutamente accostato all'Y precedente. Ora, il segno ☧ è la nota sigla cristiana costituita dalle iniziali di Ἰησοῦς Χριστός, e la lettera Y possiede anch'essa il suo significato. Già usata dai Pitagorici come segno delle vie divergenti della virtù e del vizio e anche come simbolo di ' salute ', in quanto Y è inizio della parola ὑγίεια, quella lettera venne infatti adottata in valore simbolico — appunto di ' salute ' — anche dai Cristiani. (1) Nel caso nostro, dunque, la trasfigurazione del X in ☧ e il suo accostamento all'Y hanno l'evidente scopo d'inserire il concetto di ' Gesù Cristo–salute ' nel nome del defunto pontefice Εὐτυχιανός.

6. *L'acclamazione a Ursus nei sotterranei del Battistero Lateranense.*

Graffito inciso sopra una parete della grande sala scoperta sotto il Battistero Lateranense, sala che fu interrotta dalla costruzione del Battistero stesso.

La posizione del graffito è sufficiente a dimostrare ch'esso appartiene all'inizio del IV secolo.

P. Testini, in *Riv. Arch. Crist.*, 31 (1955), pp. 105 s.; M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano, 1958, II, pp. 138 s., fig. 11; P. Castrén, presso G. Pelliccioni, in *Mem. Pont. Acc.*, 12 (1973), p. 83, nota 8; M. Guarducci, in *Rend. Pont. Acc.*, 46 (1973–1974), pp. 181–186).

Fig. 172.

ΧΜΓ ☧
Οὖρσος
βίβας.

« ΧΜΓ, ☧. *Ursus*, vivi ». (2)

Si tratta di un'acclamazione latina, *Ursus bibas* (= *vivas*), traslitterata in greco ed esprimente (cosa non rara) il nome dell'acclamato non già in vocativo ma in nominativo. A questo nominativo fu attribuita la terminazione greca in -ος. La frequenza del nome *Ursus* a Roma e altrove durante l'età imperiale rende impossibile precisare chi sia il nostro. Ma ciò che più importa nella breve epigrafe sono le due sigle cristiane che precedono l'acclamazione; sigle di evidente carattere augurale e profilattico.

(1) Cfr. le mie osservazioni, in *I graffiti* cit., pp. 347–357. Per il valore simbolico di Y, v. sopra, p. 510.

(2) Alla lettura completa del testo io ero giunta già nel 1958 (*I graffiti* cit., *loc. cit.*). Essa è stata recentemente confermata dal Castrén (*loc. cit.*), per quanto riguarda Οὖρσος βίβας. Il Castrén però ignora la mia pubblicazione del 1958 e, nella l. 1, fraintende la prima sigla. Il testo è chiuso da un apice a semicerchio (ↄ), del quale soltanto ultimamente. rivedendo l'epigrafe, mi sono accorta.

FIG. 172

La prima ricorre innumerevoli volte nell'antico mondo cristiano. Per lungo tempo essa tormentò gli studiosi, i quali sparsero inchiostro senza risparmio nel tentativo di spiegarne il senso. Ormai però l'enigma è, almeno a mio avviso, risolto. Quelle tre lettere sono le iniziali delle parole X(ριστὸν) M(αρία) γ(εννᾷ) (= « Maria genera Cristo »), come risulta fra l'altro dal ricorrere dell'intera frase in un'epigrafe della Nubia da me già commentata [1] e in un papiro della Biblioteca Bodleiana di Oxford. [2] Si tratta, insomma, del gioioso annuncio della maternità di Maria, che procurò agli

(1) V. sopra, p. 459, n. **2**, ll. 21 s.

(2) B. P. GRENFELL – A. S. HUNT, *Greek Papyri*, ser. 2ª, Oxford 1897, p. 167, n. 112 *a*. Per il problema della sigla ΧΜΓ, oltre la sintesi da me fatta (M. GUARDUCCI, *I graffiti* cit., II, pp. 134–137), vedi ora l'esauriente studio di J.-O. TJÄDER, in *Eranos*, 68 (1970), pp. 148–190 (il quale concorda con me nella soluzione della sigla stessa). Nella dotta monografia del Tjäder non mi convince però la ipotesi che la sigla latina VDN equivalga alla greca ΧΜΓ, significando *V(irgine) D(ominus) N(atus)* (pp. 164—170). La sigla latina resta, a mio giudizio, ancora insoluta.

uomini la salvezza e che, come tale, poteva bene dar luogo — nel mondo cristiano — ad una sigla salutare.

Nato nell'Oriente greco e forse nella Siria, dove, come ho già rilevato, non ne mancano esempi, [1] il XMΓ fu importato nell'Occidente, e qui guadagnò rapidamente il favore dei Cristiani. A Roma esso ricorre più volte. L'esempio dell'epigrafe di *Ursus* è forse il più antico finora noto, e non soltanto di Roma ma anche di altri luoghi. [2] Calcolando pertanto che la sigla non ebbe origine a Roma ma vi fu importata, è possibile ammettere che il benefico XMΓ fosse conosciuto nell'Oriente greco già durante il corso del III secolo. Può essere inoltre interessante rilevare che la sigla XMΓ, col monogramma di Cristo (☧) e il nome (in genitivo) del figulo Cassio (KACCIOY), ricorre su molte tegole (66 se ne sono contate) che servirono a coprire il tetto della basilica di Santa Maria Maggiore, al tempo di Sisto III (432–440). Torna infatti molto bene che una sigla mariana sia stata preferita per le tegole di una chiesa che, dopo il Concilio di Efeso (431), voleva esaltare il riconoscimento della divina maternità di Maria. [3]

Il secondo segno profilattico ed augurale dell'epigrafe di *Ursus* è il ⊹. Si tratta della cosiddetta Croce monogrammatica, compendio della Croce (+) e delle due prime lettere del nome Χριστός (+ e P). In questo segno, l'elemento–base è senza dubbio la Croce. L'intenzione di assimilare ad essa il nome di Cristo è secondaria, tanto è vero che il ⊹ presuppone l'adattamento a + del X iniziale di Χριστός. Al contrario, nell'altra notissima sigla cristiana ☧ l'elemento–base è il nome di Cristo, rappresentato dalle sue due prime lettere (X e P). La Croce (X) ha qui, evidentemente, una parte secondaria. Delle due sigle la più antica è il ☧, attestata, come si è visto, in Palestina forse già nel I secolo e a Roma forse già nel II. [4] Essa acquistò nuova importanza all'epoca di Costantino, perché proprio essa, e non la Croce, dev'essere considerata come il segno miracoloso che l'imperatore avrebbe visto in cielo alla vigilia della battaglia presso il Ponte Milvio. [5] Del ⊹, nato esso pure nell'Oriente cristiano, esistono esempi

(1) V. sopra, pp. 438 s.

(2) Un altro esempio romano, col nome di Maria in latino, ☧ *Maria* γ(εννᾷ), credo di aver decifrato in Vaticano, presso la tomba di san Pietro (M. GUARDUCCI, *I graffiti* cit., II, pp. 131–139). Se questa lettura è giusta, il graffito del Vaticano, *incluso* nel monumento eretto da Costantino in onore di san Pietro, gareggerebbe per antichità col graffito del Laterano.

(3) Così, giustamente, J.–O. TJÄDER, *op. cit.*, pp. 155 e 190, nota 103. I caratteri epigrafici del bollo non si addicono alla ipotesi di M. STEINBY (in *Rend. Pont. Acc.*, 46, 1973–74, pp. 115, 133) che si possa scendere all'età di Teodorico. La preferenza accordata a quelle tegole manterrebbe però, in ogni caso, il suo significato. Altre tegole isolate del medesimo tipo si conoscono a Roma.

(4) V. sopra, pp. 441–444.

(5) Cfr. M. GUARDUCCI, *I graffiti* cit., II, pp. 16–33, e specialmente in un recente scritto, in *Mélanges ... offerts à Pierre Boyancé*, Roma 1974, pp. 375–386.

già nel III secolo, anche a Roma. (1) Oscurato un poco dal ☧, caro a Costantino, esso riacquistò pienamente il favore dei fedeli nel corso del IV secolo e perdurò a lungo nell'uso epigrafico cristiano.

7. *Il graffito di Pietro nella Basilica Vaticana.*

Roma, nella Basilica Vaticana, e precisamente al di sotto dell'altare papale, sopra un frammento d'intonaco del cosiddetto muro rosso (v. sotto); ora custodito presso la Fabbrica di San Pietro.

Graffito di due righe, superficialmente inciso con lettere minute (in media, mm. 7 di altezza).

Età costantiniana (poco prima del 326).

M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958, II, pp. 385–407; Id., in *Arch. Class.*, 19 (1967), pp. 53–65; Id., *ibid.*, 20 (1968), pp. 354, 366 e nota 25; Id., *ibid.*, 23 (1971), pp. 130–141; Id., *ibid.*, 24 (1972), pp. 117–126. In questi articoli di *Arch. Class.* sono addotti e vagliati criticamente i principali scritti di altri che hanno voluto esprimere il loro parere in proposito; scritti che, a dir vero, presentano in generale carenze anche gravi d'informazione e di metodo. (2) Agli scritti miei sopra ricordati voglio aggiungere le pagine pubblicate nel mio volume *Pietro ritrovato*, 2ª ed., Verona 1970, pp. 81–84, e nel volume miscellaneo *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, pp. 392–395.

Figg. 173 a-b, 174.

Πέτρ[ος]
ἔνι.

« Pietro è qui dentro ».

Prima di venire all'illustrazione del graffito, è opportuno descrivere sommariamente l'ambiente.

Il graffito, inciso sulla parete del « muro rosso », si trova immediatamente a destra dell'edicola funeraria eretta circa la metà del II secolo al di sopra della primitiva tomba terragna dell'Apostolo. L'edicola è quella che comunemente vien

(1) Cfr. M. Guarducci, *I graffiti* cit., II, pp. 91–93. Secondo A. Traversa, in *In memoriam Achillis Beltrami Miscellanea philologica*, Varese 1954, pp. 236 s., uno dei papiri di Torino (*P. Taur.* 27 = *T. Gr.* 1) in cui compare il segno potrebbe essere del II secolo. Ma la datazione sembra doversi correggere in IV–V secolo (cfr. V. Bartoletti, in *Ann. Scuola Norm. Pisa*, 1957, p. 177).

(2) Nulla di nuovo nella successiva nota di G. Pugliese Carratelli, in *La Parola del Passato*, 31 (1976), pp. 466 s., già da me confutato in *Arch. Class.*, 1971 e 1972 citt.

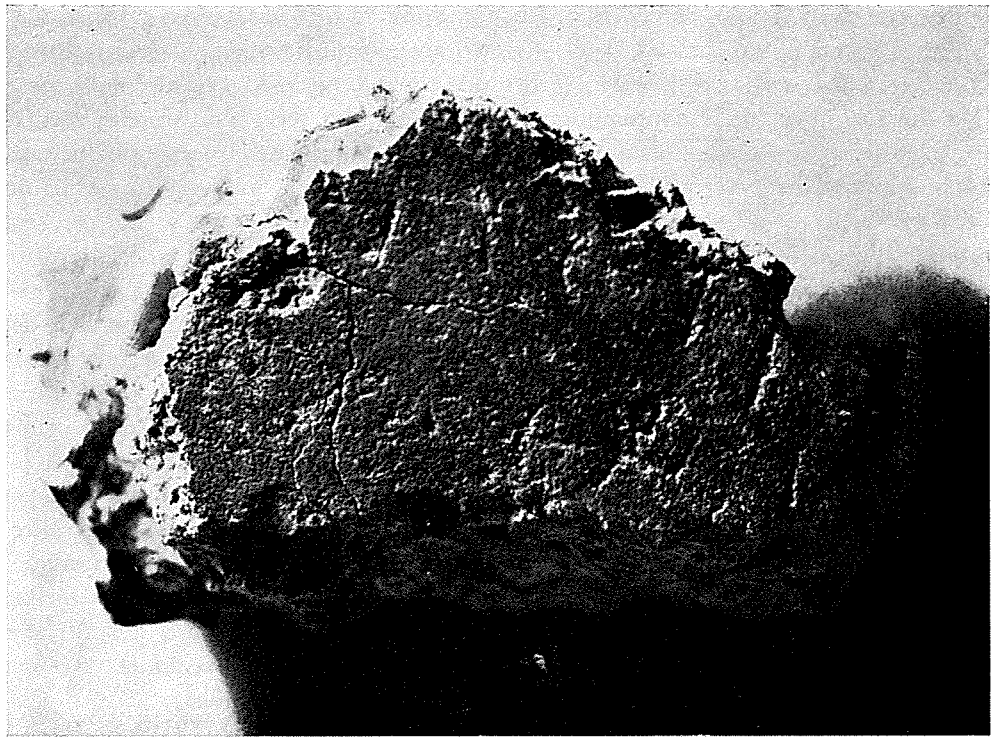


FIG. 173 *a*

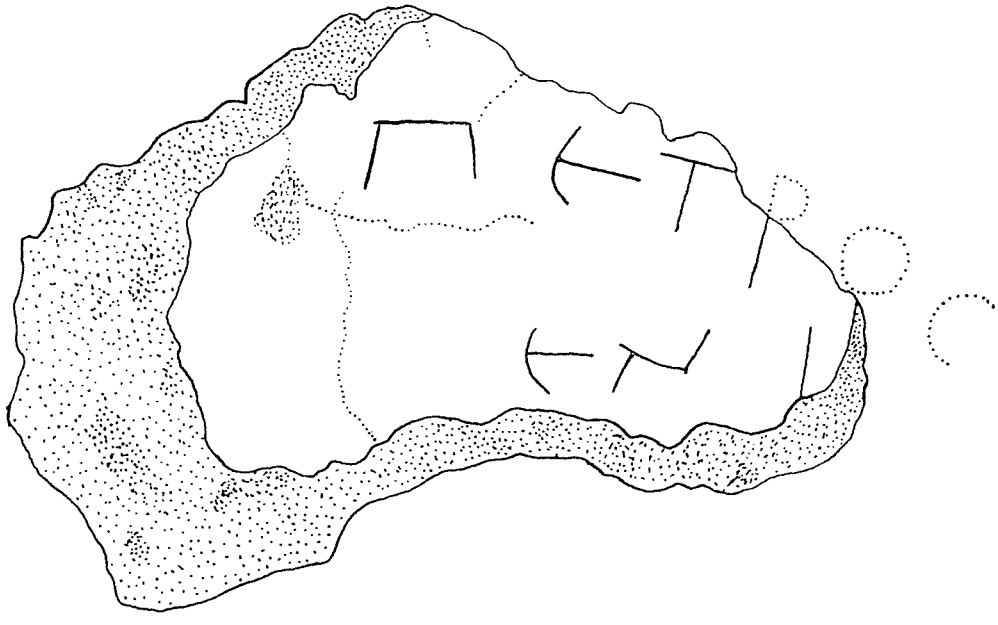


FIG. 173 *b*

detta « trofeo di Gaio », perché ricordata come τρόπαιον (= « sepolcro glorioso ») [1] di Pietro in un frammento di Gaio — dotto ecclesiastico romano — conservatoci dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio. [2] Il muro rosso, così chiamato dal colore rosso vivo del suo intonaco, è contemporaneo all'edicola, cui serviva da sfondo, mentre aveva, insieme, la funzione di delimitare due aree contigue della necropoli vaticana in cui appunto il sepolcro di Pietro si trovava. Poco dopo la metà del III secolo un altro muro, il cosiddetto muro *g*, fu costruito perpendicolarmente al muro rosso, sùbito a destra dell'edicola. Il suddetto muro accolse nella sua parete settentrionale — tra la fine del III e l'inizio del IV secolo — la fitta rete di quei graffiti cristiani latini ai quali ho già accennato: [3] nomi di fedeli defunti, raccomandati dai superstiti alla triade celeste di Cristo Maria e Pietro e legati fra loro da una catena di espressioni mistiche ottenute col sistema del simbolismo alfabetico. All'età di Costantino poi, quando si volle dare stabile sistemazione al *locus Petri* (poco prima del 326), [4] un ripostiglio fu scavato nell'interno del muro *g* e foderato di lastrine marmoree. In tale ripostiglio vennero deposte — ravvolte in un prezioso drappo di porpora intessuto di fili d'oro — le superstiti ossa di Pietro prelevate dalla tomba terragna al di sotto dell'edicola. Il muro *g* col suo ripostiglio, l'edicola del II secolo e la corrispondente parte del muro rosso furono inclusi nel monumento–tomba eretto per volere di Costantino in onore del Martire (*fig. 174*). I secoli successivi apportarono modificazioni ed aggiunte, fra cui emergono per importanza gli altari di Gregorio Magno, di Callisto II e di Clemente VIII, costruiti l'uno sull'altro al di sopra del monumento costantiniano; ma il ripostiglio contenente le ossa di Pietro rimase inviolato fino all'epoca degli scavi (1940–1949). [5]

Il graffito del quale mi occupo qui era inciso, come ho detto, sul muro rosso, nel punto in cui al muro rosso si appoggia il muro *g*, e rimaneva quindi nell'interno del ripostiglio costantiniano, al di sopra della lastrina di marmo che fodera il

(1) Per il significato di τρόπαιον come « sepolcro glorioso », cfr. le mie osservazioni in *I graffiti* cit., II, p. 403–407. Ritengo tuttora che questo sia il valore da attribuirsi al termine τρόπαιον usato da Gaio, e non già quello di « reliquie », come alcuni studiosi hanno pensato, basandosi sul più recente significato del latino *tropaeum* (cfr. B. ALBANESE, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 36, 1970, pp. 157–206). Su questo argomento mi propongo di tornare in un prossimo scritto.

(2) EUSEBIUS, *Hist. Eccles.*, 2, 25, 7.

(3) V. sopra, p. 312 e nota 5.

(4) Per il monumento costantiniano di Pietro ho più volte preferito (con riserva) la datazione « circa 315 », pensando all'importanza della data 315, anno in cui fu dedicato – in presenza dell'imperatore – il famoso arco di trionfo per commemorare la sua vittoria presso il Ponte Milvio. Oggi, una ricerca da me compiuta ma non ancora pubblicata m'induce a ritenere che il monumento di Pietro sia di non molto anteriore al 326, anno in cui si ripeté a Roma la celebrazione dei *Vicennalia* di Costantino. In quell'anno, comunque, e il monumento di Pietro e il presbiterio e forse anche (almeno nelle opere di muratura) il resto della Basilica Vaticana sembra fossero già terminati.

(5) Per le vicende relative alle ossa di Pietro, cfr. il mio libro *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana*, Città del Vaticano 1965. Vedi anche il mio *Pietro ritrovato* cit., pp. 85–142.

ripostiglio stesso verso Ovest. A un certo momento, il pezzo d'intonaco rosso che lo conteneva si staccò dal muro e subì varie vicende di cui altrove ho parlato. (1) Ora esso si trova, come ho detto, presso la Fabbrica di San Pietro. (2)

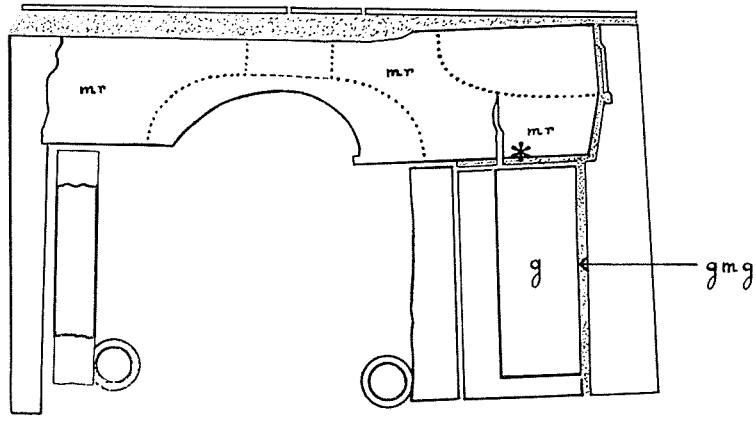


FIG. 174 – PIANTA DEL MONUMENTO COSTANTINIANO (*mr* = MURO ROSSO; *g* = RIPOSTIGLIO DELLE OSSA DI PIETRO NEL MURO *g*; *gmg* = GRAFFITI DEL MURO *g*; * = POSIZIONE DEL GRAFFITO DI PIETRO)

Risulta chiaramente dall'apografo e dalla fotografia che il graffito è integro a sinistra, mutilo a destra.

Per comprenderlo nel suo vero significato, bisogna osservare che la sua prima riga declina verso il basso, dando l'impressione di essere stata scritta da chi fosse in posizione incomoda e dovesse — per scrivere — far perno del gomito. Bastano due sole lettere di supplemento per giungere al livello della seconda riga. Ciò significa che questa riga non si prolungava a destra, perché, se si fosse prolungata, si sarebbe incrociata con la prima. La seconda riga è dunque completa e non può essere interpretata se non come ἔνι, forma verbale equivalente ad ἔνεστι, usata dall'età omerica fino alla tarda età imperiale, e in poesia e in prosa. Si noti che, col passare del tempo, il significato originario di ἔνι, « è dentro », poté modificarsi in quello di « è presente ». Il verbo ἔνι presuppone a sua volta un soggetto che, in questo caso, non può essere se non Πέτρ[ος]. E Pietro, in un luogo simile, non può essere se non l'Apostolo. Una bella conferma a questa interpretazione risulta dallo ἔνα (certamente equivalente ad ἔνι) sul reliquiario di Synnada contenente le ossa del martire Trophimos. (3)

(1) In *Arch. Class.*, 19 (1967), pp. 86–88.

(2) Il frammento si adatta benissimo alla lacuna rimasta nell'intonaco del muro rosso verso l'angolo Sud–Ovest del ripostiglio.

(3) V. sopra, pp. 390–392.

Il graffito non è un'epigrafe sepolcrale, e nemmeno un'acclamazione. Esso vuole soltanto dichiarare la presenza delle spoglie di Pietro in questo luogo. E poiché esso si trova nell'interno del ripostiglio in cui dall'età costantiniana in poi giacquero le ossa di Pietro, è inevitabile — mi sembra — metterlo in relazione con le ossa stesse. Stando così le cose, bisognerà ritenere ch'esso venisse scritto immediatamente prima della chiusura del ripostiglio e della sua inclusione nel monumento costantiniano da una mano che, insinuatasi in quel vano, poteva raggiungere la parete del muro rosso, divenuta — grazie al vuoto creato dal ripostiglio stesso — nuovamente accessibile. Si spiegherebbe, così, l'inclinazione della prima riga, non potendosi ammettere che, scrivendo in una siffatta posizione, si mantenesse per sei lettere continue (Πέτρος) un costante allineamento orizzontale. Chi scrisse (forse un ecclesiastico che aveva avuto parte nella sistemazione del monumento?) volle evidentemente lasciare nell'interno del ripostiglio la dichiarazione del suo prezioso contenuto. Non è il caso di stupirsi che l'epigrafe sia stata destinata a rimanere invisibile: di questo fenomeno esistono, come ho avuto già l'occasione di rilevare, molti altri esempi. (1) E nemmeno è strano che il nostro graffito sia redatto in greco. Nell'età costantiniana l'uso del greco, originaria lingua ufficiale della Chiesa di Roma, è infatti tuttora ammissibile.

« Pietro è qui dentro ». Questa brevissima frase, che risulta dall'applicazione del normale metodo epigrafico, acquista — nel luogo in cui si trova — una importanza di per sé così evidente da non esserci bisogno di metterla in risalto. Essa contribuisce, in sostanza, a convalidare la tradizione che da secoli attrae verso Roma genti di ogni parte del mondo.

Il graffito di Pietro è l'ultima delle iscrizioni greche cristiane e in generale delle iscrizioni greche da me prese via via in esame nei quattro volumi della mia *Epigrafia greca*. Il lungo cammino è terminato. E non è un semplice caso (desidero notarlo) ch'esso abbia avuto fine nel cuore della Basilica Vaticana; proprio nel luogo che da molti anni è, per me, un campo d'intenso e appassionante lavoro.

(1) Cfr. vol. III, pp. 141 s., 382 e nota 3.

INDICI

INDEX GRAECITATIS

Nell'indice compaiono tutti i nomi propri e, dei termini comuni, i più importanti. Si tiene conto delle sole voci integralmente conservate o sicuramente integrabili. In quest'ultimo caso, vengono omesse le parentesi quadre. Nel trascrivere i vocaboli si seguono, come già è stato fatto per gli indici dei tre precedenti volumi, le regole del greco comune.

'Αβάσκαντος *v.* Αὐρήλιος 'Αβάσκαντος Ζωΐλου.
ἄβατον (su cippo terminale) 69.
ἄ̣β̣α̣τον (o ἄδυτον) (edificio dell'incubazione) 144, 145 nota 1.
'Αβέρκιος (vescovo di Hieropolis) 380 ss.
'Αβραάμ, 'Αβράμ (patriarca) 393, 482.
'Αβραωθ (dèmone) 254.
'Αγαλλίασις (diaconessa a Melo) 368.
ἄγγελος (custode di sepolcro cristiano a Melo) 369 s.
'Αγεμόνη (donna cnidia) 256.
'Αγησίστρατος Λυκίνου (sacerdote a Camiro) 170.
"Αγιον Πνεῦμα (= Spirito Santo) 432, 444, 452, 459, 475, 500.
ἅγιος (attributo dei Cristiani) 325 nota 1, 433 e nota 7, 487, 491.
'Αγλαΐα (figura mitica) 49.
'Αγλαῖος *v.* Ζεὺς 'Αγλαῖος.
'Αγλώχαρτος (= 'Αγλαόχαρτος) (sacerdote di Atena a Lindo) 214.
ἁγνεία 31.
'Αγνή (Cristiana a Treviri) 500 s.
ἁγνήιαι 6.
'Αγνόδημος 'Αγνοθέου (*pythaïstès*) 194.
'Αγνόθεος *v.* sopra.
'Αγριάνιος (mese rodio) 42.
'Αγριππινίλλα (sacerdotessa) 185.
ἀγυιεῖς (cippi apollinei) 57.
"Αιδης (dio infero) 262; = Inferno presso i Cristiani 394 nota 2.
ἄδυτον *v.* ἄβατον.
ἀετός (simbolo apocalittico) 405.
'Αθάνα (dea) 170; *v.* 'Αθηνᾶ, 'Αθηναία.
— 'Υγίεια (?) 49 nota 4.
— 'Υπερδεξία 88.
'Αθανασία (diaconessa a Delfi) 345.
'Αθηνᾶ (dea) *v.* 'Αθάνα, 'Αθηναία.
— 'Αρεία 199.
— Πατρῴα 12.
— Πολιάς 212.
— 'Υγίεια 130.
'Αθῆναι (città) 61, 84.
'Αθηναία (dea) 214; *v.* 'Αθάνα, 'Αθηνᾶ.
— 'Αθηνῶν μεδέουσα 61.
— Πατρῴα 12.
— Πολίοχος 63.
'Αθηναῖος (etnico) 18, 212.
'Αθήναιος 'Ηρακλείτου (profeta a Didyma) 175.
'Αθηνόδοτος *v.* Αὐρήλιος 'Αθηνόδοτος.
'Αθηνοδώρα (Cristiana in Attica) 317 s., 322.
'Αθηνόδωρος (Cristiano a Platea) 336.
Αἴγλη (dea) 125.
Αἴγυπτος (regione) 139, 366, 507.
Αἰδώς (personificazione cristiana) 420.
Αἰθήρ (= Dio) 110.
'Ακελδαμά (località della Palestina) 450.
'Ακεσώ (dea) 15, 125.
'Ακίλιος Φαυστῖνος (vittima di defissione) 254.
'Ακρία (epiteto di Era?) 58.
'Αλάστορος *v.* Ζεὺς 'Αλάστορος Πατρῷος.
'Αλεξάνδρα (sacerdotessa a Mileto) 97.
'Αλέξανδρος (*pyrophòros* di Apollo Hyperteleatas a Epidauro Limera in Laconia) 208.
'Αλέξανδρος (= Severo Alessandro imperatore) 539, 541.
'Αλήθεια (Eóne valentiniano) 530, 532 s.
'Αλιασταί (tiaso a Coo) 68.
'Αλικός (etnico) 153.
"Αλιος *v.* 'Αχιλλεὺς 'Αλίου τοῦ Ταύρου.
'Αλκυονεὺς Τελαμῶνος (mitico sacerdote ad Alicarnasso) 174.
ἀλλύται (addetti alla disciplina nel santuario di Olimpia) 183 nota 1.
"Αλυπος (sacerdote cristiano a Karpathos) 372.
'Αμείνιππος *v.* sotto.
'Αμεινοκλῆς 'Αμεινίππου (*pythaïstès*) 194.
ἀμήν (formula cristiana) 404, 424, 459 ss.
'Αμμιάς (sacerdotessa di Thyateira) 119.
'Αμμώνιος (ateniese) 287.
'Αμμώνιος (Cristiano in Egitto) 464.
'Αμμώνιος (possessore di amuleto) 277.
'Αμυκλαῖος *v.* 'Απόλλων 'Αμυκλαῖος.

'Αμφιτρίτη (dea) 215.
'Αμφοτερός (prìtane a Chio) 33.
ἀναγνώστης (lettore nella Chiesa cristiana) 323, 324 e note 2 – 3, 333, 334 e nota 3, 336, 390.
ἀναγραφεῖς τῶν νόμων (commissione pubblica ateniese) 36.
ἀνάθεμα (maledizione in epigrafi cristiane) 452 s., 475.
'Ανανέωσις (personificazione) 480.
'Ανανίας (nella leggenda di Abgar) 359.
ἀναπαύεσθαι (in epigrafi sepolcrali cristiane) 306.
'Αναστάοιος (= Anastasio I imperatore) 408 s.
'Αναστάσιος (colombaio a Cirene) 471.
ἀνατιθέναι (nelle defissioni) 255 s.
ἀνατολή (= Incarnazione) 413 s.
'Ανατολικός (etnico) 498 s.
'Ανδρέας ὁ καὶ Κυρτᾶς (Cristiano a Corinto) 330.
'Ανδρέας (Cristiano ad Olimpia) 333.
'Ανδρέας (profeta a Didyma) 176.
'Ανδρομέδα *v.* Ἄρτεμις 'Ανδρομέδα.
'Ανθεστήρια (feste a Teo) 228.
ἄνθρωπος (simbolo apocalittico) 405.
ἀνιεροῦν (nelle defissioni) 255.
'Ανίκητος (legnaiuolo ad Olimpia) 181.
'Αννία *v.* 'Αππία 'Αννία 'Ρήγιλλα.
'Αννύλα (sposa di Lysanias) 85.
Ἄνουβις (dio) 203, 205 s.
'Αντέρως (papa) 548.
'Αντίβιος Προκλέους (sacerdote ad Atene) 200.
'Αντίδιος Τελαμῶνος (mitico sacerdote ad Alicarnasso) 174; *v.* Τελαμὼν 'Αντιδίου.
'Αντιοχεύς (etnico) 220.
'Αντιφάνης *v.* Νικώνυμος 'Αντιφάνου.
ἀντροφύλακες (in tiaso dionisiaco) 188.
'Αντωνῖνος (probabilmente Caracalla imperatore) 163.
'Αντωνῖνος Διογένους (Cristiano in Siria) 435 s.
Αξηιεύς (dèmone) 252.
'Απαμεύς (etnico) 508.
ἀπὸ καταζώσεως (titolo di iniziati in tiaso dionisiaco) 188.
'Απολλοφάνης Διονυσίου (ateniese, sacerdote a Delo) 203.
'Απόλλων (dio) 6, 15, 88, 101, 107, 149, 176 s., 194, 290, 292.
— 'Αμυκλαῖος 288.
— 'Ερεθίμιος 171 s.
— 'Εριθάσεος 18.
— Κάρνειος 170.
— Λύκειος 39, 53.
— Μουσηγέτης 12, 88.
— Μυλάντιος 170.
— Νυμφηγέτης 11 s.
— Προστατήριος 88.
— Πυθαῖος 57.
— Πύθιος 40.
— Ὑπερτελεάτης 208.
'Απολλωνιασταί (associazione a Delo) 216, 218.
'Απολλωνίδης Ἱέρωνος (sacerdote ad Atene) 201.
'Απολλώνιος (mese lesbio) 44.
'Απολλώνιος (sacerdote ad Apollonia) 177.
'Αππία 'Αννία 'Ρήγιλλα (moglie di Erode Attico) 231.
'Αππία ὁδός (= via Appia) 233.
'Αρά (dea) 222.
ἀρὰ ἰσχυρά 224 ss.
ἀρὰ πολιτική 223.
'Αραβία (città) 513 s.
ἀραί pagane 222 ss.
— sepolcrali cristiane 304, 343 e nota 9.
Ἄραψ (etnico) 452.
'Αργήιος (ateniese, addetto al santuario di Delo) 203.
'Αρεία *v.* 'Αθηνᾶ 'Αρεία.
'Αρέλλιος Κοΐντου, Πόπλιος (Italico a Delo) 218.
ἀρεταί (forze divine) 133, 163 e nota 1, 165.
ἀρεταλογίαι (= « litanie » sacre) 133, 163 nota 1.
Ἄρης (dio) 199.
'Αρίγνωτος (*astynòmos* a Delo) 235.
'Αρίστη (dea) 200 e nota 4, 201 e nota 5.
'Αρίστιππος 'Αριστίππου (sacerdote a Dàrdanos, nella Troade) 44.
'Αριστοκλῆς (sacerdote (?) a Epidauro Limera in Laconia) 208.
'Αριστόκριτος 'Αλικός (miracolato di Asclepio) 153.
'Αριστομένης (sacerdote ad Apollonia) 177.
'Αριστόπολις Δημητρίου (sacerdote ad Apollonia) 177.
'Αρίστων (sacerdote ad Apollonia) 177.
'Αρμένιος (etnico) 336.
Αρμιως (nome del dio leonino) 277.
'Αρποκράτης (dio) 203.
'Αρτεμίδωρος *v.* Δημήτριος 'Αρτεμιδώρου.
'Αρτεμίδωρος 'Αρτεμιδώρου (medico a Roma) 251 s.
Ἄρτεμις (dea) 60, 65, 291, 401.
— 'Ανδρομέδα 169.
— Εὔκλεια 88.
— Σώτειρα (in Atene) 200.
'Αρτεμίσιος (mese macedonico) 452.
'Αρτεμίσιος (*spondàules* ad Olimpia) 181.
'Αρχέλαος *v.* Σκειπᾶς 'Αρχελάου e Φλάβιος 'Αρχέλαος 'Αρχελάου.

'Αρχηγέτης v. "Ηρως 'Αρχηγέτης.
'Αρχῆναξ 'Αρχινόμου (sacerdote a Thyssanùs) 171.
ἀρχιβάσσαραι (in tiaso dionisiaco) 188.
ἀρχιβάσσαροι (in tiaso dionisiaco) 188.
ἀρχιβουκόλος (in tiaso dionisiaco) 188 s.
'Αρχίδαμος Φιλαινέτου (sacerdote a Delo) 205.
ἀρχιεριστaί (a Camiro) 170 e nota 3.
'Αρχιλόχειον (recinto sacro di Archiloco a Paro) 88.
'Αρχίλοχος (poeta) 88.
ἀρχινεάνισκος (in tiaso dionisiaco) 188.
'Αρχίνομος v. 'Αρχῆναξ 'Αρχινόμου.
ἀρχισυνάγωγος (= « capo di sinagoga ») 220 s.
Αρωριφρασι (nome segreto di Afrodite) 273.
'Ασκληπιάδης (capo di tiaso a Coo) 68.
'Ασκληπιοδότη (Cristiana ad Eraclea) 364.
'Ασκληπιόδοτος (?) (sacerdote cristiano a Melo) 368.
'Ασκληπιός (dio) 17, 25, 125, 131, 149, 153, 156, 171.
'Ασκλήπις (= 'Ασκλήπιος) (sacerdote cristiano a Melo) 368.
'Αστέριος (nome mistico) 266.
ἀστραγαλομαντεία 105 ss.
ἀστυνόμοι (a Delo) 235 s.
ἄσυλος (su cippi terminali) 65.
'Ασφάλειος v. Ποσειδῶν 'Ασφάλειος.
'Ασχάνδιος (Cristiano ad *Augustodunum*) 488, 493.
ἀτέλεια 32.
'Ατοκλέα v. 'Ισιὰς 'Ατοκλέας.
'Ατρυτώνη (epiteto di Atena) 214.
"Ατταλος (martire a *Noviodunum*) 362.
'Αττικός (etnico) 317.
Αὔδιος Μάρκου, Μᾶρκος (Italico a Delo) 218.
Αὐρήλιος 'Αβάσκαντος Ζωΐλου (*spondophòros* ad Olimpia) 180.
Αὐρήλιος 'Αθηνόδοτος (artigiano di Dokimeion) 392.
Αὐρήλιος Βασιλείδης (*theokòlos* ad Olimpia) 180.
Αὐρήλιος Ζώπυρος Ζωπύρου (*spondophòros* a Olimpia) 181.
Αὐρήλιος 'Ιουλιανὸς Πρίμου (*theokòlos* ad Olimpia) 180.
Αὐρήλιος Καπίτων (sacerdote cristiano a Filippi) 355.
Αὐρήλιος Νεοκλῆς Βασιλείδου (*spondophòros* ad Olimpia) 180.
Αὐρήλιος Σάμμος (Siriano a *Iulia Concordia*) 508.
Αὐρήλιος Ὑγῖνος (*spondàules* ad Olimpia 181).
Αὐρήλιος Φιρμῖνος (Siriano a *Iulia Concordia*) 508.
αὐτοφόνος 6.
ἀφανίζειν (nelle defissioni) 244 nota 1.
'Αφροδίσιος (Cristiano ad Atene) 321 s.
'Αχαρνεύς (demotico attico) 199.
'Αχιλλεὺς 'Αλίου τοῦ Ταύρου (vittima di defissione) 281.
ΑΩ (formula cristiana) 310, 321, 332 s., 412, 498, 510, 526 ss.
ἄωροι (= « morti immaturi ») 242.

Βαιβία Παῦλα (Cristiana a Filippi) 355.
βάκχαι (in tiaso dionisiaco) 188 s.
βάκχοι (in tiaso dionisiaco) 188.
Βάκχος v. Διόνυσος - Βάκχος.
βαλανεύς (= « bagnino ») 321 s.
Βαρεῖα (= Terra, personificazione) 262, 263 nota 1.
Βασιλείδης v. Αὐρήλιος Βασιλείδης, Αὐρήλιος Νεοκλῆς Βασιλείδου, Ζώσιμος Βασιλείδου.
Βεθωρών (località della Palestina) 450.
Βενιαμίν (patriarca) 449.
Βενοῦστα (serva a Morgantina) 250.
Βηθλεέμ (località della Palestina) 451.
βιαιοθάνατοι (= « periti di morte violenta ») 242.
Βιβούλλιος Μᾶρκος (esegeta ad Olimpia) 181.
Βιβούλλιος Φαυστινιανὸς Κλυτιάδης (indovino ad Olimpia) 181.
Βικτωρῖνος (funzionario di Giustiniano) 327 s.
βοήθει (in formule cristiane d'invocazione) 305, 461.
Βολχωσηθ (appellativo di Seth) 254 s.
Βούβαστος (città) 138.
Βουζύγιος ἀρά (= « maledizione di Buzyges ») 224.
βουκόλοι (in tiaso dionisiaco) 188.
Βράγχος (capostipite dei Branchidai) 176.
Βριμώ (nome di Ecate, Persefone, Afrodite) 273.

Γαβριήλ (arcangelo) 274.
Γάϊος (devoto di Esculapio) 162.
Γάϊος (papa) 548.
Γάϊος Κρασσίκιος Ποπλίου v. Κρασσίκιος Ποπλίου, Γάϊος.
Γάϊος Νεστοριανός v. Νεστοριανός, Γάϊος.
Γαλιλαία 351.
Γαλλικανός (sacerdote in tiaso dionisiaco) 187.
γάνος (= « gioia vitale ») 128 s.
Γεθσημανή (località della Palestina) 451.
Γέμελλα (Cristiana a Ravenna) 518.
Γενέτης (= Dio Padre) 530.
γένος 37 e nota 3.
γέρας (porzione d'onore) 33 s.

Γερμανικός v. Καῖσαρ Σεβαστὸς Νέρβας Τραιανὸς Γερμανικός.
Γερμανός v. Θεόδωρος Γερμανοῦ.
Γῆ (dea) 250.
Γῆ (personificazione della Terra) 265 e nota 1.
Γήων (fiume del Paradiso) 479.
γλάσσαι (= γλῶσσαι) 33 s.
γλυκύτατος (epiteto sepolcrale pagano e cristiano) 306.
Γνκῖος v. Τουτώριος Γναίου, Γναῖος.
Γναῖος v. Τουτώριος Γναίου, Νεμέριος.
Γολγοθᾶ (monte della Passione) 354.
Γοργών (figura mitica) 281.
Γορτύνιος (etnico) 155.
γράμματα (= « lettere » e « Sacra Scrittura ») 457 s.
γραμματεύς (ad Olimpia) 181.
Γρύνιος Ῥοῦφος, Πόπλιος (devoto di Asclepio) 156.
γρηγόρει (formula cristiana) 305 nota 1.
γρηγόρει καὶ προσεύχου (formula cristiana) 305 nota 1.
Γρύνειον (città) 93.

δαδοῦχος (in tiaso dionisiaco) 187.
Δαμᾶς Διοτίμου (Cristiano ad Eumeneia in Frigia) 387.
Δανιήλ (profeta) 482.
Δάσιος (martire ad Axiopolis) 519 s.
Δαφναῖος (compratore di sacerdozio a Chio) 33.
δεῖν (nelle defissioni) 243.
δεκανοί (corporazione religiosa a Efeso) 402 s.
δεκαστάδιον (= « cippo dei dieci stadi ») 151 s.
Δέκμος Μαίκιος Λευκίου v. Μαίκιος Λευκίου, Δέκμος.
Δελφοί (città) 66.
δενδρύειν (= δενδρυάζειν) 153 e nota 1.
Δέσποινα (dea) 20, 289.
Δήλιος (etnico) 235.
Δῆλος (isola) 235.
Δήμανδρος Καλάβιος, Γορτύνιος (devoto di Asclepio) 155.
Δημάρχη (Cristiana ad Atene) 319.
δημαρχία 38.
Δημέας (Cristiano ad Efeso) 401.
Δημήτηρ (dea) 233, 256, 287.
— Θεσμοφόρος 97.
Δημήτριος v. Ἀριστόπολις Δημητρίου.
Δημήτριος (straniero a Roma) 252.
Δημήτριος Ἀρτεμιδώρου ὁ καὶ Θρασέας Μάγνης ἀπὸ Μαιάνδρου 138.
Δηώ (dea) 192.
Δῖα (feste a Teo) 228.
διάδοχος (capo di scuola filosofica) 212.
διακόνισσα (nella Chiesa cristiana) 345, 347.
διάκονος (nella Chiesa cristiana) 347, 445.
Διγένης (Διογενής?) (epiteto di Apollo a Camiro) 170 s.
Δικαιοσύνη (personificazione cristiana) 464.
Δίκη (dea) 101.
Δίκτη (località di Creta) 128.
Διογένης (governatore romano) 395.
Διογένης v. Ἀντωνῖνος Διογένους.
Διογένης Ζηνᾶ (proselita a Gerusalemme) 441, 443.
Διόδοτος Καρνεάδου (sacerdote ad Apollonia) 177.
Διονύσιος (ateniese) 287.
Διονύσιος v. Ἀπολλοφάνης Διονυσίου.
Διονύσιος v. Τυχάσιος Διονυσίου.
Διονύσιος Ζήνωνος (ateniese, sottosacerdote a Delo) 202.
Διονυσόδωρος (presbitero a Platea) 336.
Διόνυσος (dio) 88, 196.
— Βάκχος 70.
— Νυσαῖος 134.
— Πρινοφόρος 296, 298.
Δῖος (etnico) 125.
Δῖος (mese lesbio e macedonico) 44, 434.
Διόσκοροι (dèi) 113.
Διόσκορος Διοσκόρου (medico cristiano egizio a *Mediolanum*) 505 ss.
Διότιμος v. Δαμᾶς Διοτίμου.
Δίων Δίωνος (sacerdote in Attica) 199.
Διώνη (dea) 85 s.
Δοκιμεύς (etnico) 392.
Δομιτία (Cristiana in Siria) 435.
Δόμνα (Cristiana ad Eraclea) 363.
δοῦλος (funzionario imperiale) 327, 329.
δοῦλος τοῦ Θεοῦ (formula cristiana) 307.
δράσσεσθαι (= « concepire ») 385.
Δρυφόροι (associazione dionisiaca a Tessalonica) 297.
δύναμις (augurio su amuleti) 277.
Δύναμις (dea) 228.
Δύσις (= « Occidente ») 494.
Δωρόστολος (città) 519 ss.

ἐγκαθεύδειν (verbo dell'incubazione sacra) 144.
ἐγκατακλίνειν (verbo dell'incubazione sacra) 144 nota 3.
ἐγκοιμᾶσθαι 144 (verbo dell'incubazione sacra), 306 (verbo del riposo cristiano).

ἐγκοίμησις (sonno rituale) 78, 144, 161.
ἐγκοιμητήριον (edificio dell'incubazione) 144, 145 nota 1.
'Εδέσιος (ebreo) 220.
ἔθνη (= « comunità pagane ») 494, 496.
Εἰρήνη (personificazione cristiana) 464.
εἷς Θεός (acclamazione monoteistica) 274, 310, 434.
'Ελάστερος v. Ζεὺς 'Ελάστερος.
'Ελευθεροπολίτης (etnico) 452.
'Ελευσίνιον (santuario di Eleusi) 41.
'Ελευσίνιος (demotico attico) 17.
'Ελλάς (= Peloponneso) 327, 330.
"Ελλην (etnico) 138, 542.
"Ελληνες (= « pagani ») 348.
'Ελλοί v. Σελλοί.
'Ελπίδιος (Cristiano a Filippi) 355.
'Ελπίδιος (Cristiano dedicante di musaico a Corcira) 348.
'Ελπίζων (sacerdote cristiano a Melo) 368.
'Ελπίς (dea) 107.
'Εμμανουήλ (nome sacro ebraico) 457 e nota 2.
ἐν ἀγάπῃ (formula augurale cristiana) 308.
ἐν εἰρήνῃ (formula augurale cristiana) 307.
ἐν Θεῷ (formula augurale cristiana) 307.
ἐν Κυρίῳ (formula augurale cristiana) 307.
ἐν Κυρίῳ χαίρειν (formula augurale cristiana) 308.
ἐν Χριστῷ (formula augurale cristiana) 307.
'Ενοδία (divinità infernale) 233.
ἐνορκίζειν (nelle defissioni) 243.
ἐντοφία (= ἐντάφια) 30.
ἐνυπνιοκρίτης (= « interprete di sogni ») 119.
ἐξηγηταί (ad Olimpia) 181.
ἐξορκίζειν (nelle defissioni) 243.
ἐπ' ἀγαθῷ (ἀγαθοῖς) (formula acclamatoria) 278.
'Επάγαθος v. 'Ερμίας 'Επαγάθου.
ἐπαραί 222 s., 226 ss.
ἐπικαλεῖσθαι (nelle defissioni) 243.
'Επικτητιανός (subdiacono in Creta) 411.
ἔρανος (confraternita religiosa) 32.
'Ερεθίμιος v. 'Απόλλων 'Ερεθίμιος.
'Εριθάσεος v. 'Απόλλων 'Εριθάσεος.
'Ερμαϊσταί (associazione a Delo) 216, 218.
'Ερμῆς (dio) 15, 107, 138, 249 s.
'Ερμῆς (segretario ad Olimpia) 181.
'Ερμίας 'Επαγάθου (tesoriere a Didyma) 95.
"Ερμων (fedele a Dodona) 83.
'Ερυθρά (= Mar Rosso) 462.
'Ερχιά (demo attico) 40.
Εὔα (nome di donna) 298 nota 1.
Εὐγένιος v. 'Ιούλιος Εὐγένιος, Μᾶρκος.
Εὐγράφιος (Cristiano ad Amisos) 407.
Εὐθύδημος (sacerdote al Pireo) 17.
Εὐΐα (Εὐεία) (nome sacro di sacerdotessa a Tessalonica) 296, 298.
Εὔκλεια v. "Αρτεμις Εὔκλεια.
Εὐλάμων (dèmone) 252.
εὐμοίρει (formula sepolcrale pagana e cristiana) 307.
Εὔνομος τοῦ Λεωνίδου (sacerdote a Kaunos) 93.
εὔπλοια (= « felice navigazione ») 374.
Εὐπραξία (Cristiana a Stinfalo in Arcadia) 332.
εὑρηταί (= « inventori ») 135.
Εὐσέβιος (Cristiano in Siria) 432.
Εὔσκια (Cristiana a Siracusa) 526, 528.
Εὔσκιος (nome cristiano in Sicilia) 528.
Εὐσταθία (donna ebrea) 220.
Εὐστόργιος (Cristiano a Treviri) 500 s.
Εὐστοχιανή (Cristiana a Coo) 373.
Εὔτακτος v. Μαρθίνη Εὐτάκτου.
Εὐτέκνιος v. 'Ιουλιανὸς Εὐτέκνιος.
Εὐτέρπη (poetessa cristiana a Siracusa) 525.
Εὐτρόπιος (presbitero a Platea) 336.
Εὐτυχία (madre cristiana a Melo) 369.
Εὐτυχία (vergine cristiana a Melo) 368.
Εὐτυχιανός (papa) 548 s.
εὐτυχῶς (formula augurale cristiana a Cirene) 474.
Εὐφημία (santa) 515.
Εὐφράνωρ Εὐφράνορος (sacerdote ad Apollonia) 177.
Εὐφράσιον (Cristiana ad Axiopolis) 361 e nota 1.
Εὐφράτης (fiume) 380, 479 (nel Paradiso).
Εὐφροσύνη (sacerdotessa a Tessalonica) 296.
Εὐχαΐτα (città) 409 s.
Εὐχή (personificazione cristiana della preghiera) 464.
'Εφέσιος (etnico) 402.
'Εφράθα (località della Palestina) 450.

Ζελχάνος (Ζευχάνος) (dio) 289.
Ζευχάνος v. sopra.

Ζεύς (dio) 99, 107, 181, 273 ss.
— 'Αγλαῖος 49.
— 'Αλάστορος Πατρῷος 55.
— 'Ελάστερος 54.
— Κάσιος 274 s.
— Λάβραυνδος 209.
— Μέγιστος 62.
— Νάϊος 85 s.

[Ζεύς] Ὀλύμπιος 292 s.
— Πατρῷος 93, 169.
— Σάραπις 274 s.
— Ὑπερδέξιος 88.
Ζηνᾶς *v.* Διογένης Ζηνᾶ.
Ζηνόβιος *v.* Σευῆρα Ζηνοβίου.
Ζήνων *v.* Διονύσιος Ζήνωνος.
ζήσαις (formula augurale cristiana) 307.
ζωή (augurio su amuleti) 277 s.
ZωH *v.* ΦωC - ZωH.
Ζώη (Cristiana ad Eraclea) 363.
Ζώϊλος *v.* Αὐρήλιος Ἀβάσκαντος Ζωΐλου.
Ζώπυρος *v.* Αὐρήλιος Ζώπυρος Ζωπύρου.
Ζώσιμος Βασιλείδου (*hypospondophòros* ad Olimpia) 181.
Ζωτικός (martire a *Noviodunum*) 362.

ἡλέκτωρ (= Cristo–Sole) 497.
Ἠπιόνη (dea) 125.
Ἥρα (dea) 81, 176, 190, 210.
— Θελξίνη 52 s.
— Θελξινία 53.
— Θελχινία 40, 53 nota 2.
Ἡράκλεα (fanciulla ebrea) 237.
Ἡράκλεια (feste a Teo) 228.
Ἡράκλειτος *v.* Ἀθήναιος Ἡρακλείτου.
Ἡράκλειτος (*hieropoiòs* a Eritre) 35.
Ἡράκλημα (defunta a Rheneia) 238 nota 5.
Ἡρακλῆς (dio) 59, 88, 218.
Ἡρώδης (Erode Attico) 231, 233.
ἡρῷον (nome di tomba pagano e cristiano) 305 nota 3, 387.
ἥρως (titolo dionisiaco) 187.
Ἥρως Ἀρχηγέτης (dio) 196.
Ἡσύχιον (donna ebrea) 220.
Ἡσύχιος (Cristiano a Ravenna) 518.
Ἡφαιστιῆον (a Menfi) 138.
Ἡφαίστιος (mese lesbio) 44.
Ἥφαιστος (dio) 285.
Ἠώ (= « Oriente ») 494.

Θάλεια (sacerdotessa ad Argo) 210.
Θάμνα (località della Palestina) 450.
θάρσει · οὐδεὶς ἀθάνατος (formula sepolcrale pagana e cristiana) 307.
Θαυμάσιος (Cristiano ad Atene) 317.
θεηκολεῖν (= « officiare ») 25.
Θέκλα (santa) 463.
Θελξίνη *v.* Ἥρα Θελξίνη.
Θελξινία *v.* Ἥρα Θελξινία.
Θελχινία *v.* Ἥρα Θελχινία.
Θέμων *v.* Ὀνησιγένης Θέμωνος.
Θεοδότη (Cristiana nella Nubia) 459.
Θεόδοτος (Cristiano ad Eraclea) 363.
Θεοδούλη (Cristiana ad Eraclea) 363.
Θεοδωριάς (città) 477, 481.
Θεόδωρος (cantore cristiano in Creta) 415.
Θεόδωρος (martire) 409.
Θεόδωρος (vescovo di Philai) 467.
Θεόδωρος Γερμανοῦ (Cristiano a Bersabea) 452.
Θεοὶ Σμοθρᾶκες (= Cabiri) 174.
θεοκόλοι (ad Olimpia) 180 s.
Θεόμνηστος Θεομνήστου (Cristiano egizio ad Aquileia) 513.
Θεός (Dio degli Ebrei) 236, 238.
θεότεκνος (epiteto di Cristo) 413 s.
Θεοτόκος (= Maria, madre di Dio) 327, 330.
Θεόφιλος (fedele a Klaros) 111 nota 1.
θεοφόροι (= « portatori di statue sacre ») 187.
Θεσμοφόρος *v.* Δημήτηρ Θεσμοφόρος.
Θεσμοφόρος (epiteto di Iside) 139.
θεσπιῳδός (addetto all'oracolo di Klaros) 78.
Θευδάσιος (mese rodio) 42.
Θέων (ateniese, addetto al santuario di Delo) 203.
θεωροί (ambasciatori sacri) 215 nota 10.
θηκαῖον (termine sepolcrale a Coo) 67 s.
Θησεύς (eroe) 201.
Θρασέας (soprannome); *v.* Δημήτριος Ἀρτεμιδώρου.
Θωμᾶς (Cristiano in Siria) 439.
Θωμᾶς Στεφάνου (Cristiano a Cartagena) 485.

Ἰα-αι (dèmone) 254.
Ἰαη (dèmone) 254.
Ἰακουβ-ια (dèmone) 254.
Ἰαμίδης *v.* Κλαύδιος Πολυκράτης Ἰαμίδης e Κλαύδιος Τισαμενὸς Ἰαμίδης.
Ἰασώ (dea) 15, 125.
Ἰάω (nome divino ebraico) 254, 274.
Ἴβηρ (etnico) 336.
ἱεραί (nel santuario di Andania) 8 s.
ἱέρειαι (in tiaso dionisiaco) 187.
ἱερεύς (in tiaso dionisiaco) 187, 189.
ἱερεὺς γενόμενος (formula epigrafica) 201 e note 3–4, 206.
ἱερισταί (a Delo) 170 nota 3.
ἱεροί (nel santuario di Andania) 8.
ἱερομνήμων (in tiaso dionisiaco) 188.
ἱεροποιός (sacerdote eponimo ad Eritre) 35.
Ἱερόπολις (città) 381.

Ἱερουσαλήμ (città) 449, 462.
ἱεροφάντης (in tiaso dionisiaco) 187.
Ἱέρων v. Ἀπολλωνίδης Ἱέρωνος.
ἱερώσυνα (prebende dei sacerdoti) 37, 41 (ἱερεώσυνα).
Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει (formula cristiana d'invocazione) 305.
Ἰησοῦς 359, 438.
— Χριστός 310, 333, 345, 351, 369, 402.
☧ (= Ἰησοῦς Χριστός) 549.
Ἰκάριος (figura mitica) 214.
ἱκετεύειν (nelle defissioni) 243.
ἱκετήκι (= « suppliche ») 6.
Ἰλάσιος Ἰσακίου (archisinagogo antiocheno) 220.
Ἰλιὰς λειπογράμματος 114.
Ἴμβριος (demotico di Kaunos) 93.
Ἰνδικτιών 415 s., 445, 452, 477.
Ἰοβιανός (vescovo a Corcira) 348 s.
Ἰουδαϊκός (etnico) 402.
Ἰούδας (patriarca) 450.
Ἰούδας (traditore di Cristo), sorte di – nelle maledizioni 345.
Ἰούλαιος (mese lesbio) 44.
Ἰουλία v. Φλαουία Ἰουλία Φλαουιανή.
Ἰουλιανός (possessore di amuleto) 280.
Ἰουλιανός v. Αὐρήλιος Ἰουλιανὸς Πρίμου e Σωσικλῆς Ἰουλιανοῦ.
Ἰουλιανὸς Εὐτέκνιος (Cristiano di Siria a Lione) 494.
Ἰούλιος Εὐγένιος, Μᾶρκος, Κυρίλλου Κέλερος (vescovo di Laodicea) 395.
Ἰούλις (vittima di defissione) 281.
Ἰουστινιανός (imperatore) 327.
Ἵππιος v. Ποσειδῶν Ἵππιος.
Ἱπποκαθέσια (feste a Rodi) 42, 173.
ἵρεως (forma ionica di ἱερεύς) 33 e nota 3.
Ἰσαάκ (patriarca) 482.
Ἰσάκιος (ebreo) 220 s.
Ἰσάκιος v. Ἰλάσιος Ἰσακίου.
Ἰσιὰς Ἀτοκλέας (donna euboica) 249.
Ἰσίδωρος (lettore e coltellinaio cristiano ad Atene) 323.
Ἶσις (dea) 138, 203, 205 s.
Ἰσόδημος (fedele a Dodona) 84.
Ἰσραηλίτης (etnico) 462.
Ἰταλικὴ γῆ 252.
ΙΧΘΥC (formula cristiana) 311, 380, 385 e nota 2, 386, 431, 439, 474 s., 487 ss., 492 s., 545, 547.
Ἰωάννης (Cristiano a Grado) 516 s.
Ἰωάννης (evangelista) 542.
Ἰωιω (appellativo di Seth) 254 s.
Ἰωρβηθ (appellativo di Seth) 254 s.
Ἰωσήφ (di Arimatea) 402.
Ἰωσφη (dèmone) 254.

καθαρμοί 6.
καθολικὴ ἐκκλησία (= « Chiesa universale ») 355 s., 399 s.
Κάϊος (Cristiano a Platea) 336.
Καιρὸς Ὀλύμπιος (dio) 51.
Καῖσαρ Σεβαστὸς Νέρβας Τραιανὸς Γερμανικός (Traiano imperatore) 212.
Κάλαβις v. Δήμανδρος Καλάβιος.
Καλανδίων (Cristiano a Siracusa) 524.
καλεῖν (nelle defissioni) 243.
Καλλίστη (dea) 200 e nota 4, 201 e nota 5.
καλός (in acclamazione cristiana) 444, 453.
Καλχηδόνιος (etnico ?) 206.
Κάμασις (martire a *Noviodunum*) 362.
Κανᾶ (località della Galilea) 351.
κανονικαί (corporazione religiosa a Efeso) 402 s.
Καπίτων v. Αὐρήλιος Καπίτων.
Κάρειος (dio) 101, 103.
Καρικός (Cristiano a Roma) 533 s.
Καρνεάδης v. Διόδοτος Καρνεάδου.
Καρνεάδης Καρνεάδου (sacerdote ad Apollonia) 177.
Κάρνειοι v. Μεγάλοι Θεοὶ Κάρνειοι.
Κάρνειος v. Ἀπόλλων Κάρνειος.
Κάρνειος v. Σαρπηδὼν Καρνείου.
καρποῦν (verbo rituale) 24.
Κάσιος v. Ζεὺς Κάσιος.
Κάσσιος (figulo cristiano) 551.
Καστραλία (fonte) 479.
Κατρίκιος Ποπλίου, Πόπλιος (Italico a Delo) 218.
καταγράφειν (nelle defissioni) 244.
καταδεῖν (nelle defissioni) 243 s., 248, 249 e nota 2.
καταδεσμεύειν (nelle defissioni) 249 e nota 2.
κατακλίνειν (verbo dell'incubazione sacra) 144 nota 3.
κατατιθέναι (nelle defissioni) 243.
καταψύχειν (nelle defissioni) 254 s.
κατέχειν (nelle defissioni) 243, 249, 253.
κατοικητήριον (nome cristiano di tomba) 305.
κατορύπτειν (nelle defissioni) 244 nota 1.
κάτοχοι (dèi e dèmoni nelle defissioni) 243, 249.
Καύνιος (etnico) 93.
Κεθηγίλλα (portatrice di fiaccole in tiaso dionisiaco) 187.
κεῖσθαι (in epigrafi sepolcrali cristiane) 306.
Κελεός (figura mitica) 214.

Κέλερ v. Ἰούλιος Εὐγένιος, Μᾶρκος.
Κελτός (etnico) 494, 497.
κέντησις (musaico) 395, 398 nota 1.
Κηφισιεύς (demotico attico) 202 s.
κικλήσκειν (nelle defissioni) 243.
κίσται (nel culto misterico) 9.
κισταφόρος (in tiaso dionisiaco) 188 s.
Κλαυδιανή (vergine cristiana a Melo) 368.
Κλαύδιος Πολυκράτης Ἰαμίδης (indovino ad Olimpia) 181.
Κλαύδιος Τισαμενός Ἰαμίδης (indovino ad Olimpia) 181.
Κλαύδιος Ὑπατιανός (esegeta ad Olimpia) 181.
κλειδοῦχοι (a Delo) 202.
Κλεούτας (fedele a Dodona) 86.
Κλεώ (devota di Asclepio) 149 s.
Κλημάτιος (vescovo ateniese) 325.
Κλυτιάδης v. Βιβούλλιος Φαυστινιανὸς Κλυτιάδης, Σόσσιος Στέφανος Κλυτιάδης.
κοιμᾶσθαι (in epigrafi sepolcrali cristiane) 306.
κοιμητήριον (edificio dell'incubazione) 144, 145 nota 1.
κοιμητήριον (nome cristiano di tomba) 305 s., 321 ss., 330 ss.
Κόϊντος v. Ἀρέλλιος Κοΐντου, Πόπλιος.
Κόϊντος v. Νύμμιος Κοΐντου, Κόϊντος.
Κόρα (dea) 55, 233, 256.
Κόρινθος (città) 328.
Κορκυραῖος (etnico) 85.
Κορωνίς (figura mitica) 124, 131.
Κόσμησις (personificazione) 481.
κοσμώ (sacerdotessa addetta agli ornamenti) 193.
Κόττιος Νεμερίου, Μᾶρκος (Italico a Delo) 218.
Κουησσεύς (etnico) 395.
κουρής (in tiaso dionisiaco) 189.
Κοῦρος (dio cretese) 126, 128.
κρανιάρχης (in tiaso dionisiaco) 189.
Κράνιον (Golgotha) 354.
Κρασσίκιος Ποπλίου, Γάϊος (Italico a Delo) 218.
Κρειοχερσοφριξ (dèmone) 252.
Κρής (etnico) 117 ss.
Κρηταία (sposa di Ἕρμων) 83, 84 nota 1.
Κρόνειος (epiteto di Zeus) 128.
Κρόνος (dio) 108, 138.
Κτίσις (personificazione) 481.
Κυνδαίας (martire ad Axiopolis) 361.
Κύνες (dèi) 15.
Κυνηγέται (dèi) 15.
Κύριε βοήθει (formula cristiana d'invocazione) 305, 307, 333 s., 372.
Κύριε μνήσθητι (formula cristiana d'invocazione) 307.
Κύριλλος (martire ad Axiopolis) 361.
Κύριλλος Κέλερ v. Ἰούλιος Εὐγένιος, Μᾶρκος.
Κυρτᾶς (soprannome); v. Ἀνδρέας ὁ καὶ Κυρτᾶς.
Κύων (costellazione) 138.
κώθων (vaso) 151 s.

Λάβραυνδος v. Ζεὺς Λάβραυνδος.
Λᾶθος (dèmone) 252.
Λαοδίκεια (città) 494.
Λαοδικεύς (etnico) 395.
Λαρανδεύς (etnico) 113.
λατόμιον (nome di tomba) 364.
Λεβήνα (città) 155.
Λεβύα (= Λιβύη) (regione) 6.
Λεοντόπολις (città) 277.
Λεύκιος v. Μαίκιος Λευκίου, Δέκμος.
Λεύκιος v. Σεξτίλιος Λευκίου, Πόπλιος.
λέων (simbolo apocalittico) 405.
Λέων (*spondàules* ad Olimpia) 181.
Λεωνίδης v. Εὔνομος τοῦ Λεωνίδου.
Λήθη (personificazione dell'oblìo) 264 e nota 4.
Λητοΐδης (epiteto di Apollo) 124, 131.
Λητώ (dea) 93.
Λιβύη v. Λεβύα.
λικναφόρος (in tiaso dionisiaco) 188 s.
Λιλαιώ (Cristiana ad *Augustodunum*) 488, 492, 493 e nota 3.
Λίνδιος (etnico) 169.
Λίνδος (città) 168, 214.
Λόγος (= Verbo) 413.
Λουκία (martire siracusana) 526 ss.
Λουκιανή (Cristiana ad Eraclea) 363.
Λούκιος (devoto di Esculapio) 163.
Λούκιος Σεπτίμιος Νέστωρ v. Σεπτίμιος Νέστωρ, Λούκιος.
Λούκις (= Λούκιος) (Cristiano ad Eraclea, *iunior*) 363.
Λούκις (= Λούκιος) (Cristiano ad Eraclea, *senior*) 364.
Λούκις (= Λούκιος) (papa) 548.
Λοῦσοι (città) 291.
Λύκειος v. Ἀπόλλων Λύκειος.
Λυκῖνος v. Ἀγησίστρατος Λυκίνου.
Λυσανίας (fedele a Dodona) 85.
Λυσανίας (soffiatore nella zecca ateniese) 247.
Λυσιστράτη (sacerdotessa ad Atene) 192.
λυχνοάπτρια (in tiaso dionisiaco) 189.
Λῷος (mese macedonico) 432.

Μαγαρατκρίχα (villaggio della Siria) 508.
Μάγνης ἀπὸ Μαιάνδρου (etnico) 138.
Μάγνος (Cristiano in Creta) 413.
Μαίανδρος (fiume) 138.
Μαιάς (dea) 107.
Μαίκιος Λευκίου, Δέκμος (Italico a Delo) 218.
μάκαρ (epiteto di Cristo) 413 s.
μακάριος (epiteto sepolcrale cristiano) 306, 459.
Μακάριος (vescovo di Olbia–Teodoriade in Cirenaica) 477.
Μακεδόνιος (vescovo di Apollonìs) 399.
Μακρῖνος (capo di tiaso dionisiaco) 187.
Μακρῖνος (sacerdote in tiaso dionisiaco) 187.
Μαλεάτης (dio) 15 s.
Μαλθάκη Φιλίνου (sacerdotessa a Teno) 215.
Μάμας (vescovo di Euchàita) 409 s.
μάντεις (ad Olimpia) 181.
Μαξιμῖνος (= Massimino Daia, imperatore) 395.
Μαρθίνη (donna siriaca) 238.
Μαρθίνη Εὐτάκτου (defunta a Mykonos) 238 nota 6.
Μαρία (nome di nave) 373 s.
Μαρία (Vergine) 327, 402, 438, 459, 463.
Μαρκιανός (proprietario di amuleto) 276.
Μᾶρκος *v.* Αὔδιος Μάρκου, Μᾶρκος.
Μᾶρκος *v.* Βιβούλλιος Μᾶρκος.
Μᾶρκος *v.* Κόττιος Νεμερίου, Μᾶρκος.
Μᾶρκος *v.* Στένιος Μάρκου, Νεμέριος.
Μᾶρκος *v.* Σήιος Μάρκου, Τεβέριος.
Μᾶρκος Αὔδιος Μάρκου *v.* Αὔδιος Μάρκου, Μᾶρκος.
Μᾶρκος Ἰούλιος Εὐγένιος *v.* Ἰούλιος Εὐγένιος, Μᾶρκος.
Μᾶρκος Κόττιος Νεμερίου *v.* Κόττιος Νεμερίου, Μᾶρκος.
μαρμαράριος (= « marmorario ») 333, 334 nota 2.
μάρτυς (a Tanagra) 344.
μαχαιρᾶς (= « coltellinaio ») 323, 324 e nota 1.
Μαχάων (dio) 125.
μέγα τὸ ὄνομα (formula acclamatoria) 275.
Μεγάλοι Θεοὶ Κάρνειοι (= Cabiri) 91.
Μέγιστος *v.* Ζεὺς Μέγιστος.
Μέμφις (città) 138.
Μένανδρος *v.* Φλάβιος Μένανδρος.
Μένανδρος *v.* Φλάβιος Πάνταινος, Τίτος.
Μεσσάνιοι 91.
Μεταγειτνιών (mese attico) 39.
μετεκέχειρον (spazio fra due tregue olimpiche) 180 s.
μημόριον (nome cristiano di tomba) 305.
Μηνόδωρος Σωσικλέους, Ἰμβριος (di Kaunos) 93.
Μήτρη Θεῶν (= Cibele, dea) 287.
Μητρόδωρος (di Calcèdone (?), *zakòros* ad Atene) 206.
Μητρόδωρος (vescovo ad Eumeneia in Frigia) 387.
μήτρων (= « zio materno ») 387 e nota 2.
Μιννίων (*stephanephòros* eponimo di Mileto) 175.
Μιχαήλ (arcangelo) 274.
Μιως, Μιωσι (nome del dio leonino) 277.
μνῆμα (nome di tomba) 305.
μνημεῖον (nome di tomba) 305.
μνήμης χάριν (formula sepolcrale) 313 nota 1.
μνημόριον (nome cristiano di tomba) 305.
Μνημοσύνη (dea) 88, 114, 262 ss.
Μνησιέπης (pario) 88.
Μνησίμαχος (in epigrafe defissoria ateniese) 242.
Μνησίστρατος (messenio, ierofante) 91.
Μοιῶνις (lindio) 215 e nota 3.
μολυβδοκόπος (intagliatore del piombo, ad Atene) 241.
μόσχος (simbolo apocalittico) 405.
Μουσαγέτης (Μουσηγέτης) *v.* Ἀπόλλων Μουσηγέτης.
Μοῦσαι (dèe) 88, 114, 525.
— Φιλόσοφοι 212 s.
μουσοπόλος (epiteto di Ermete) 107 e nota 4.
Μυλάντιος *v.* Ἀπόλλων Μυλάντιος.
Μύλας (dèmone) 170.
Μυχιεῖς *v.* Νύμφαι Μυχιεῖς.
Μωϋσῆς (profeta) 462.

Ναζωραῖος (etnico) 438.
ναυκλήρισσα (= « armatrice ») 373.
Νειλῷος (= « nilotico ») 513, 514 note 1–2.
Νεμέριος Στένιος Μάρκου *v.* Στένιος Μάρκου, Νεμέριος.
Νεμέριος Τουτώριος Γναίου *v.* Τουτώριος Γναίου, Νεμέριος.
Νέμεσις (dea) 101.
Νεοκλῆς *v.* Αὐρήλιος Νεοκλῆς Βασιλείδου.
νεοφώτιστος (= « neo–battezzato ») 331 s., 508, 510.
Νέρβας *v.* Καῖσαρ Σεβαστὸς Νέρβας Τραϊανὸς Γερμανικός.
Νεστοριανός, Γάϊος (senatore) 395.
Νέστωρ *v.* Σεπτίμιος Νέστωρ, Λούκιος.
Νέφθυς (dea) 254 s. (Νέυθις).
Νέων *v.* Φλάβιος Νέων, Τίτος.
Νηλεύς (dio infero) 190 s.
νηφάλιοι (= « astemî »), di altari 18; di sacrifici 39.
νικᾷ (formula acclamatoria) 275.
νίκα (formula augurale cristiana) 307.

Νικόπολις (città) 450.
Νικώνυμος 'Αντιφάνου (sacerdote ad Atene) 206.
Νισῖβις (città) 380.
Νόννα (nome femminile su amuleto) 280.
Νόννος (Cristiano a Karpathos) 370.
Νύμμιος Κοΐντου, Κόϊντος (Italico a Delo) 218.
Νύμφαι (dèe) 11, 58 (Νύμφα), 88, 284.
— Μυχιεῖς 54.
Νυμφηγέτης v. 'Απόλλων Νυμφηγέτης.
Νυσαῖος v. Διόνυσος Νυσαῖος.
Νῶερ (= Noè) 427 s.

Ξενοφῶν (Cristiano ad Hadrianoi nella Misia) 388.
Ξένων (arconte ateniese) 206.
ξυλεύς (ad Olimpia) 181.

οἰκητήριον (nome cristiano di tomba) 305.
οἰκονομεῖν (in epigrafe cristiana) 370 s.
Οἰνεῖος (demotico attico) 206.
'Ολβία (città) 477.
'Ολυμπιάς (= Olimpiade) 180.
'Ολυμπικός (etnico) 180.
'Ολύμπιος v. Ζεὺς 'Ολύμπιος e Καιρὸς 'Ολύμπιος.
Ομηλιεύς (dèmone) 252.
'Ομηρεών (mese a Ios) 26.
ὀνειροκρίτης (= « interprete di sogni ») 119.
'Ονησιγένης Θέμωνος (*astynòmos* a Delo) 235.
ὄνομα (= « persona ») 411 s.
'Ορθία (Βορθεία) (dea) 288.
ὁρκίζειν (nelle defissioni) 243.
ὅροι 46 ss.
ὅσιος (attributo del Cristiano) 325 e nota 1.
"Οσιρις (dio) 138, 205.
Οὐρανία (dea) 276.
Οὐρανός (personificazione) 262.
Οὐριήλ (arcangelo) 274.
οὖροι (= ὅροι) 46.
Οὐρσικῖνος (Cristiano di Siria a Treviri) 498.
Οὖρσος (Cristiano a Roma) 549.
Ουσιρμιως (nome del dio leonino) 277.

Πάγος (nel demo attico di Erchia) 38, 40.
Παιάν (epiteto di Apollo e di Asclepio) 124 s., 507.
Παιανιεύς (demotico attico) 203.
Παιάνιος (epiteto apollineo) 114.
Παιήων (epiteto di Asclepio) 131.
Παῖς (dea fanciulla) 269.
παμμακάριστος (epiteto di Cristo) 495, 497.
Πανάκεια (dea) 15, 125.
πανδερκής (epiteto di Αἰθήρ) 110, 111 nota 4.
πανδερκής (epiteto di Zeus) 99.
Πάνταινος v. Φλάβιος Πάνταινος, Τίτος.
Πανταμιανός (vescovo di Delfi) 345.
Πάντες θεοί 96.
παράδεισος (parco a Didyma) 95.
Παράδεισος (Paradiso dei Cristiani) 393 s.
παραδιδόναι (nelle defissioni) 243, 244 nota 1.
παρθενεύειν (in epigrafi cristiane) 368 s.
Παρθένος (= Maria Vergine) 380.
παστός (= « camera nuziale » in riti valentiniani) 530 s.
Πάσχα 541, 543 s.
Πατήρ (= Dio Padre) 432, 444, 452, 459, 475, 500.
πάτραι (a Lindo) 169; (a Taso) 12, 55.
Πατρῴα v. 'Αθηνᾶ Πατρῴα.
Πατρῷος v. Ζεὺς 'Αλάστορος Πατρῷος e Ζεὺς Πατρῷος.
Παῦλα v. Βαιβία Παῦλα.
Παῦλος (apostolo) 380, 463.
Παφνίδης (demotico attico) 203.
Πείθων Σωσιγένους (*pythaïstès*) 194.
πεινᾶν (πεινῆν) nell'Eucaristia 491 s., 530, 532.
Πεκτόριος (Cristiano ad *Augustodunum*) 488, 493.
πέλτον (basamento di sarcofago; anche πέλτα) 395, 398.
Περσεφόνη (dea) 266 ss.
Πέτρος (apostolo) 552, 555 s.
Πηγή (= Dio dei Cristiani) 380, 385.
πίε ζήσαις (formula augurale cristiana) 308.
Πιερίδες (= Μοῦσαι) 114.
Πισιδία (regione) 395.
Πίστις (personificazione) 348, 380, 385.
πιστός (epiteto sepolcrale pagano e cristiano) 306.
Πλάτων (filosofo) 542.
Πλουτεύς (dio infero, = « Inferno » presso i Cristiani) 393 s.
Πλούτων (dio) 266.
Ποδαλίριος (dio) 125.
Ποιμήν (= Cristo Buon Pastore) 482.
ποινικάζειν (= φοινικάζειν) 229 nota 5.
ποινικαστάς (= φοινικιστής) 229 nota 5.
Πολιάς v. 'Αθηνᾶ Πολιάς.
Πολίοχος v. 'Αθηναία Πολίοχος.
πόλις (= Acropoli) 38 e nota 1.
Πολύευκτος (arconte ateniese) 200.
Πολυκράτης v. Κλαύδιος Πολυκράτης 'Ιαμίδης.
πομπαῖος (epiteto di Ermete) 107 e nota 4.
Ποντιανός (papa) 548.
Ποπλᾶς (milesio, profeta a Didyma) 98 s.

Πόπλιος v. Γάϊος Κρασσίκιος Ποπλίου.
Πόπλιος v. Καστρίκιος Ποπλίου, Πόπλιος.
Πόπλιος Ἀρέλλιος Κοΐντου v. Ἀρέλλιος Κοΐντου, Πόπλιος.
Πόπλιος Γράνιος Ῥοῦφος v. Γράνιος Ῥοῦφος, Πόπλιος.
Πόπλιος Καστρίκιος Ποπλίου v. Καστρίκιος Ποπλίου, Πόπλιος.
Πόπλιος Σεξτίλιος Λευκίου v. Σεξτίλιος Λευκίου, Πόπλιος.
Ποσειδῶν (dio) 42 (Ποτειδάν), 108, 174.
— Ἀσφάλειος 88.
— Ἵππιος 168 s. (Ποσιδάν).
Ποσειδωνιασταί (associazione a Delo) 216, 218.
Ποσιδάν v. Ποσειδῶν Ἵππιος.
Ποσίδειος (mese lesbio) 44.
Ποτειδάν v. Ποσειδῶν.
πρατήνιος 42 s.
πρεσβύτερος (sacerdote cristiano) 336, 355 s., 368, 372.
Πρίμος v. Αὐρήλιος Ἰουλιανὸς Πρίμου.
Πρινοφόροι (associazione dionisiaca a Tessalonica) 298.
Πρινοφόρος v. Διόνυσος Πρινοφόρος.
προγόνιον (= « piccola vittima ») 40.
Πρόδρομος (= s. Giovanni Battista) 407.
προεδρία (sedili, a Ramnunte) 196 e nota 2.
προθύματα (= « sacrifici preliminari ») 16.
Προκλῆς v. Ἀντίβιος Προκλέους.
προμαντεία (= « precedenza nella consultazione oracolare ») 76.
προσδέχεσθαι (nelle defissioni) 250 s.
προσέρδειν (= « sacrificare ») 11.
προσήλυτος 441, 443.
προσκυνεῖν (= « rendere omaggio ») 162, 163 nota 2.
Προστατήριος v. Ἀπόλλων Προστατήριος.
προφᾶται (= προφῆται) (a Rodi) 173.
προφήτης (addetto all'oracolo di Klaros) 78.
Πυθαῖος v. Ἀπόλλων Πυθαῖος.
Πυθαΐς (pellegrinaggio a Delfi) 66 s.
Πυθαϊσταί (pellegrini a Delfi) 194.
Πύθιος v. Ἀπόλλων Πύθιος.
Πυθώ (= Delfi) 88, 89 nota 3.
Πῦρ (nome del dio leonino) 277.
πυροφόροι (a Epidauro Limera in Laconia) 207 s.
πυρφόροι (in tiaso bacchico) 188.

Ῥαμά (località della Palestina) 451.
Ῥαμνούσιος (demotico attico) 201.
Ῥαφαήλ (arcangelo) 274.
Ῥήγιλλα v. Ἀππία Ἀννία Ῥήγιλλα.
ῥοδισμός (rito funerario) 298.
Ῥοδοκλῆς (cnidio) 256.
Ῥοῦφος (uomo di Morgantina in Sicilia) 250 s.
Ῥοῦφος v. Γράνιος Ῥοῦφος, Πόπλιος.
Ῥωμαῖος (etnico) 252, 381.
Ῥώμη 380.

Σαβαώθ (nome divino ebraico su amuleti) 274.
Σαββάτιος (Cristiano ad Atene) 319.
σκλγαμάριος (= « salsamentario ») 330 s.
Σαμβατίς (Cristiana a Karpathos) 370 s.
Σάμμος v. Αὐρήλιος Σάμμος.
Σαμοθρᾷκες v. Θεοὶ Σαμοθρᾷκες.
σανίδες (tavolette votive a Lebena) 145, 155.
Σάραπις (dio) 203, 275 (Σέραπις); v. Ζεὺς Σάραπις (= Σέραπις).
Σαρπηδὼν Καρνείου (*astynòmos* a Delo) 235.
Σεβαστός v. Καῖσαρ Σεβαστὸς Νέρβας Τραιανὸς Γερμανικός.
σεβαστοφάντης (in tiaso dionisiaco) 189.
Σεβῆρῖνα (Cristiana a Roma) 542.
σειληνοκόσμος (in tiaso dionisiaco) 187.
σειστημάρχης (in tiaso dionisiaco) 189.
Σεκουνδίλλα (nome su amuleto) 276.
Σεκουνδίλλα v. Φλαβία Σεκουνδίλλα.
Σελλοί (Ἕλλοί) (casta sacerdotale a Dodona) 75.
Σεξτίλιος Λευκίου, Πόπλιος (Italico a Delo) 218.
Σεπτίμιος Νέστωρ, Λούκιος 113 s.
Σέραπις (dio) v. Σάραπις.
Σεραπίων (Cristiano a Karpathos) 370 s.
Σευῆρα Ζηνοβίου (Cristiana egizia ad Aquileia) 513.
Σήιος Μάρκου, Τεβέριος (Italico a Delo) 218.
σημειοφόρος (in tiaso dionisiaco) 189.
Σιγή (Eóne valentiniano) 530, 532 s.
σιγηταί (in tiaso dionisiaco) 188.
Σιμιεφε (nome del dio leonino) 277.
Σκειπᾶς Ἀρχελάου (*hypospondophòros* ad Olimpia) 181.
σκηναί (dimore paradisiache) 500, 502.
σκηναί (tende nei santuari pagani) 8 (σκαναί).
σκηνεῖν (attendarsi nei santuari) 13 (σκανεῖν).
σορός (sarcofago) 398.
Σόσσιος Στέφανος Κλυτιάδης (indovino ad Olimpia) 181.
Σοφία (diaconessa a Gerusalemme) 445.
σπεῖρα (associazione dionisiaca) 189.
σπονδαί (tregue sacre) 182.
σπονδαῦλαι (ad Olimpia) 181 s.

σπονδοφόροι (ad Olimpia) 180, 182.
στατοί (sacerdoti a vita, a Rodi) 168.
Σταυρός 490, 547.
Στένιος Μάρκου, Νεμέριος (Italico a Delo) 218.
στέφανος (tenia) 208.
Στέφανος (*senator* a *Iulia Concordia*) 510.
Στέφανος (vittima di defissione) 254.
Στέφανος *v.* Θωμᾶς Στεφάνου.
Στέφανος *v.* Σόσσιος Στέφανος Κλυτιάδης.
στεφανώ (sacerdotessa addetta alle corone) 192 s.
συνδεῖν (nelle defissioni) 243.
Συρία (regione) 380, 494.
Συρίων (Cristiano a Corinto) 330.
Σῦρος (etnico) 508.
σφραγίς (nel linguaggio cristiano) 380, 384 nota 3, 393 s.
Σωσιγένης *v.* Πείθων Σωσιγένους.
Σωσικλῆς *v.* Μηνόδωρος Σωσικλέους.
Σωσικλῆς Ἰουλιανοῦ (*hypospondophòros* ad Olimpia) 181.
Σώτειρα *v.* Ἄρτεμις Σώτειρα.
Σωτήρ (= Cristo) 487 ss., 492.
σωτήρια (= « offerte di salvazione ») 88 s.
Σωτηρίδιον (Cristiana a Catania) 523.
Σωφροσύνη (personificazione cristiana) 420.

Τ (= Croce) 310, 510, 523, 545 ss.
Τάσειος (martire ad Axiopolis) 361.
Ταῦρος *v.* Ἀχιλλεὺς Ἀλίου τοῦ Ταύρου.
Τεβέριος Σήιος Μάρκου *v.* Σήιος Μάρκου, Τεβέριος.
Τελεσμών *v.* Ἀλκυονεὺς Τελαμῶνος e Ἀντίδιος Τελαμῶνος e Ὑπέρης Τελαμῶνος.
Τελεσμὼν Ἀντιδίου (mitico sacerdote ad Alicarnasso) 174.
Τελεσμὼν Ποσειδῶνος (mitico sacerdote ad Alicarnasso) 174.
Τήιος (etnico) 227.
Τίγρις (fiume del Paradiso) 479.
Τιμοκράτης *v.* sotto.
Τιμόκριτος Τιμοκράτους (*pythaïstès*) 194.
τιμοῦχοι (magistrati a Teo) 227 s., 229 e nota 1.
Τισιμενός *v.* Κλαύδιος Τισιμενὸς Ἰημίδης.
Τίτος Φλάβιος Νέων *v.* Φλάβιος Νέων, Τίτος.
Τίτος Φλάβιος Πάνταινος *v.* Φλάβιος Πάνταινος, Τίτος.
τόπος (in epigrafi sepolcrali cristiane) 524.
Τουτώριος Γναίου, Γναῖος (Italico a Delo) 218.
Τουτώριος Γναίου, Νεμέριος (Italico a Delo) 218.
Τραγαδίται (πάτρα a Lindo) 169.
Τραιανός *v.* Καῖσαρ Σεβαστὸς Νέρβας Τραιανὸς Γερμανικός.
τραπεζώ (sacerdotessa addetta alle tavole) 193.
Τριάς (= Trinità divina) 339, 408.
τρίβωμος (ara nel santuario di Esculapio) 163 s.
Τρικορύσιος (demotico attico) 203.
Τριόπιον (recinto sacro di Annia Regilla) 233.
τρόπαιον (= « sepolcro glorioso ») 554 e nota 1.
Τρόφιμος (martire a Synnada) 390.
τρύφακτος (= δρύφακτος) (balaustra nel tempio di Gerusalemme) 71, 72 nota 1.
Τυχάσιος Διονυσίου (sacerdote ad Apollonia) 177.
Τύχη (dea) 95, 101.

Υ (= salute) 510, 549.
Ὑγεία (dea) *v.* Ὑγιεια (dea).
ὑγίεια (augurio su amuleti) 277 s.
ὑγίεια (salute spirituale presso i Cristiani) 549.
Ὑγίεια (dea) 25, 49 nota 4, 125 (Ὑγεία), 131 (Ὑγεία); *v.* Ἀθάνα Ὑγιεια e Ἀθηνᾶ Ὑγίεια.
Ὑγῖνος *v.* Αὐρήλιος Ὑγῖνος.
ὑδροποσία (astinenza dal vino) 44 s.
Υἱός (= Figlio divino) 432, 444, 452, 459, 475, 495, 530.
Ὑπατιανός *v.* Κλαύδιος Ὑπατιανός.
Ὑπάτιος (vescovo di Efeso) 402.
Ὕπατος (dio) 68.
Ὑπερδεξία *v.* Ἀθάνα Ὑπερδεξία.
Ὑπερδέξιος *v.* Ζεὺς Ὑπερδέξιος.
Ὑπέρης Τελαμῶνος (mitico sacerdote ad Alicarnasso) 174.
Ὑπερτελεάτης *v.* Ἀπόλλων Ὑπερτελεάτης.
ὑπηρέται (nel santuario di Epidauro) 151.
ὑποδιάκων (= ὑποδιάκονος, grado della gerarchia ecclesiastica) 411 s.
ὑποσπονδοφόροι (ad Olimpia) 181.
ὑποφήτης (= « interprete » di Apollo) 107 e nota 5.
ὑφιερεύς (sottosacerdote a Delo) 202 s., 204 e nota 3.

Φάβιανός (papa) 548.
φαλλοφόρος (in tiaso dionisiaco) 188.
Φαμενώθ (mese egizio) 459.
Φαραώ 462.
Φασταδεῖς (πάτρα a Taso) 55.
Φαυστινιανός *v.* Βιβούλλιος Φαυστινιανὸς Κλυτιάδης.
Φαυστῖνος *v.* Ἀκίλιος Φαυστῖνος.
φαωτός (= « bianco ») 31 e nota 1.
Φιλαίνετος *v.* Ἀρχίδαμος Φιλαινέτου.
φιλένθεος (attributo pagano e cristiano) 317.
Φιλῖνος *v.* Μαλθάκη Φιλίνου.

Φίλιππος (martire a *Noviodunum*) 362.
Φιλοκράτης (lettore a Platea) 336.
Φιλόσοφοι *v.* Μοῦσαι Φιλόσοφοι.
φιλόχριστος (epiteto cristiano) 306, 327, 330.
Φίλων (maestro cristiano a Cirene) 474.
Φίλων (presbitero a Platea) 336.
Φιρμῖνος *v.* Αὐρήλιος Φιρμῖνος.
Φίσων (fiume del Paradiso) 479 s.
Φλαβία Σεκουνδίλλα (ateniese) 212.
Φλάβιος Ἀρχέλαος Ἀρχελάου (*theokòlos* ad Olimpia) 180.
Φλάβιος Μένανδρος (ateniese) 212; *v.* Φλάβιος Πάνταινος, Τίτος.
Φλάβιος Νέων, Τίτος (sacerdote a Labraunda) 209.
Φλάβιος Πάνταινος, Τίτος, Φλαβίου Μενάνδρου (sacerdote ad Atene) 212.
Φλαουία Ἰουλία Φλαουιανή (donna anatolica) 395.
Φλαουιανή *v.* sopra.
Φλεγύας (figura mitica) 124.
Φλόξ (nome del dio leonino) 277.
Φνουτο (nome del dio leonino) 277.
Φοίβη (diaconessa a Kenchreai) 445.
Φοῖβος (dio) 93.
φοινικήια (= lettere dell'alfabeto) 228, 229 e nota 5.
Φρεάρριος (demotico attico) 200.
Φρη (nome del dio leonino) 277.
Φυλλοφόρος (attributo di Dioniso a Coo) 298 nota 2.
φυσητής (= « soffiatore », nella zecca) 248.
Φῶς (= Cristo) 327, 488, 493.
Φῶς (nome del dio leonino) 277.
ΦΩC - ZΩH (formula cristiana) 310, 431, 439, 440 nota 4, 457.
Φώτιον (donna ebrea) 220.
χαῖρε (formula augurale) 275 e nota 4, 277.
χαρά (formula augurale) 277 e nota 1.
χάρις (formula augurale) 277.
χαριστήριον (formula di gratitudine) 205.
Χάριτες (dèe) 11.
Χίρων (dio) 48.
ΧΜΓ (formula cristiana) 311, 431, 439, 460 s., 549, 550 e nota 2, 551 e nota 2.
Χνοῦβις o Χνοῦμις (dio egizio) 281 s.
☧ (= Cristo) 441 ss., 444 e nota 1, 488, 522 s., 551 e nota 2, 552.
☧ (= Cristo-Croce) 510, 523 s., 526 s., 549, 551.
χρηματίζειν (verbo oracolare) 78, 161 ss.
χρησμογράφιον (= « segreteria oracolare ») 79, 174, 175 e nota 6, 176.
Χριστὲ βοήθει (formula cristiana d'invocazione) 305, 417.
Χριστιανός 306, 313 nota 1, 319 s., 364, 395, 432, 433 e note 2, 4, 6, 434, 444, 526.
Χριστός 339, 362, 389, 399, 401, 404, 409, 411, 413, 415, 417, 418, 435, 445, 453 s., 459, 464 s., 498, 500.

ψάλτης (cantore nella Chiesa cristiana) 390, 415.
ψυχή (essere vivente) 246 nota 2, 276, 404.
ψυχοπομπός (attributo di Ermete) 243.

ΩΑ (formula cristiana) 311, 319.
Ὧραι (dèe) 88.
Ὠρίκιος (etnico) 85.
Ὧρος (dio) 138.

NOMI E COSE NOTEVOLI

Abaskantos *v.* Aurelio Abaskantos, figlio di Zoilos.
abaton, ad Epidauro 150 ss., 162 nota 4, 165.
Abercio, vescovo di Hieropolis (Frigia) 112, 360, 377 ss., 489, 494, 498.
Abgar V il Nero, re di Edessa 357 ss.
Abgar IX il Grande, re di Edessa 357.
Abramo, patriarca 274, 482; seni di — 394.
Abraoth, dèmone 254.
Abraxas, dèmone 279.
Acaia *v.* Bura, Patrasso.
acclamazioni cristiane 310, 549 ss.
— pagane su amuleti 274 ss.
Acemèti, monaci 403.
Acharnai, demo attico, santuario di Ares e di Atena Areia 197 ss., 225.
Acheloo, dio, culto a Lebena 154.
— immagine su rilievo 14.
Achilles, allievo di Erode Attico 230.
Achilleus, figlio di Alios figlio di Tauros, vittima di defissione 281.
Acilio Faustino, vittima di defissione 254 s.
acque, difesa delle — 14.
acrostico 101, 103, 312, 385 e nota 2, 386, 489 s.
Adada (Pisidia), oracoli « alfabetici » 101 nota 3.
Adamo 543.
Ade, dio 263 ss., 270.
Adria (Italia settentrionale) 335.
Adriano, imperatore 389.
adynaton 109 nota 1.
adyton, a Lebena 154 ss., 158, 165.
Africano *v.* Giulio Africano.
Afrodite, dea 16, 273.
— culto: ad Atene *v.* Afrodite Pandemos; a Coo 68.
Afrodite Pandemos, culto ad Atene 59.
Agalliasis, diaconessa a Melo 369.
agapi cristiane 342, 344.
Agathias, poeta 318 nota 1.
Agathòs Daimon, poeta 137.
Agemona, donna cnidia 256.
Agesistratos, figlio di Lykinos, sacerdote a Camiro (Rodi) 170 s.
Aggeo, profeta 424 s.
Aglaios *v.* Zeus Aglaios.
Aglochartos, sacerdote di Atena a Lindo 214 s.
agnella nei sacrifici 38, 40.
agnello, attributo di sant'Agnese 503.
— nei sacrifici 38.
— simbolo d'innocenza 503.
— *V.* Gesù Cristo.
Agnese, cristiana a Treviri 500.
Agnese, santa 501 ss.
Agostino, santo 503, 507.
Agra (Attica) 38.
Agrianios, mese rodio 42 s.
Agrippinilla *v.* Pompeia Agrippinilla.
Aigeis, tribù attica 195.
Aigle, dea 125.
Aisios *v.* Posidone Aisios.
Akakios, figlio di Menodoros, cristiano in Frigia 392, 394.
Akesò, dea, culto: ad Atene 124, 125 e nota 1; al Pireo 15 s.
Akraiphia (Beozia), oracolo (Ptoion) 75.
Akria (epiteto di Era?), culto a Corcira 58.
Alastoros *v.* Zeus Alastoros, Zeus Alastoros Patroios.
alberi, difesa degli — 19, 342 s.
Alcmeonidi, famiglia ateniese 27.
Alessandria (Egitto), comunità cristiana 455.
— faro 478 s.
— santuario di Serapide 158 nota 1.
— scuola medica 507 e nota 2.
Alessandro *v.* Severo Alessandro.
Aletheia (= « Verità », nella gnosi valentiniana) 530, 532 s.
Alexandra, sacerdotessa di Demetra Thesmophòros a Mileto 97 s.
Alexandros di Tralleis, medico 271 s., 278.
Alexandros, figlio di Antonio, cristiano a Hieropolis (Frigia) 380 e nota 1.
Alexandros, *pyrophòros* di Apollo Hyperteleatas a Epidauro Limera 208.
alfabeto, potere magico dell' — 283.

alfabeto acheo 48 s., 269.
— arcadico 291.
— argivo 292.
— attico 60 e nota 2, 62, 192, 233 e nota 4, 234.
— corinzio 69.
— delfico 27.
— euboico-cumano 81.
— fenicio 229 e nota 5.
— focese 13.
— greco, origine dell'— 229 e nota 5.
— milesio 190, 192, 227, 293 s.
— pario 55.
— tasio 11 s.
Alicarnasso (Caria) 293 nota 2.
— santuario di Posidone Istmio, lista di sacerdoti 174.
Alkmene, eroina, culto in Attica 37.
Alkyoneus, figlio di Telamone, mitico sacerdote ad Alicarnasso 174.
altare cristiano 370 s.
altare funerario 119 s.
altari iscritti 109, 112 e nota 2, 119 s.
altari triangolari 164 e nota 4.
altari votivi 210.
Altea, madre di Meleagro 222 s.
Alypos, presbitero a Karpathos 372.
Amaltea, capra 126.
Amasis, re d'Egitto 134.
ambascerie sacre 215.
Ambrogio, vescovo di Milano, santo 502, 508.
Ameinokles, figlio di Ameinippos, *pythaïstès* 194.
Ameles, fiume dell'oblìo 264.
Amisos (Ponto) 407.
Ammiàs, sacerdotessa a Thyateira (Lidia) 120.
Ammonios, anacoreta (?) in Egitto 464 s.
Ammonios, ateniese 287.
Ammonios, possessore di amuleto 277.
Amphoteròs, prìtane di Chio 33.
amuleti 271 ss.
— digestivi 278 ss.
— magici 278 ss.
Amyklai (Laconia), culto di Apollo 287 s.
Amyntor, padre di Phoinix 222 s.
Anakes, dèi, culto a Elatea (Focide) 13.
Ananeosis, personificazione 480 s.
Anania, corriere di Abgar 357, 359.
Anania e Saffira, puniti da Pietro apostolo 309.
Anastasio I, imperatore 408 s.
Anastasios, colombaio cristiano a Cirene 470 ss.
Ancona (Italia) 361, 518 ss.
Andania (Messenia) 5, 8 s., 22 nota 3.
— culti: di Apollo Carneo 8, 92; dei Cabiri (= Μεγάλοι Θεοί) 8, 82; di Hagna 8 s., 92; di Melaneus 92.
— santuario misterico 90 ss.
Andrea, apostolo 331, 334.
Andreas *v.* Flavio Andreas, Tito.
Andreas, cristiano ad Olimpia 333 s.
Andreas detto Kyrtàs, cristiano a Corinto 331 s.
Andro, isola 32.
— inno isiaco 136.
Andromeda, eroina 169.
— *V.* Artemide Andromeda.
Androna, presso Apamea (Siria) 439.
Anfiarao, dio risanatore 143.
— culto ad Oropo (Beozia) 75, 145 nota 1.
Anfitrite, dea, culto a Teno 215.
angeli cristiani 369 s.
— ebraici 238, 370.
— pagani 370.
Aniceto, papa 538.
aniconico, culto 57.
Aniketos, legnaiuolo ad Olimpia 181.
ankh, segno salutare egizio 276, 464.
Annia *v.* Appia Annia Regilla.
Annunciazione di Maria Vergine 463.
Annyla, sposa di Lysanias 85.
Anomèi, eretici 399, 400 e nota 1.
Antesterie, feste a Teo 228.
Anthesteriòn, mese attico 44.
Antibios, figlio di Prokles, sacerdote di Kalliste ed Ariste ad Atene 200 s.
Antidios, figlio di Telamone, mitico sacerdote ad Alicarnasso 174.
Antiochia (Cilicia) 106 s.
Antiochia (Pisidia) 391, 397.
Antiochia (Siria) 220 s., 430, 433, 436 s., 517.
— musaico topografico 446 e nota 1.
Antioco III, re di Siria 72.
Antioco VIII, re di Siria 146.
Antologia Palatina 114.
Antonino da Piacenza, pellegrino in Terra santa 352, 354, 446 nota 2.
Antonino Pio, imperatore 161.
Antoninos, figlio di Diogenes, cristiano in Siria 435 s.
antro Dicteo (Creta) 126, 128.
antro sacro nel culto bacchico 188 e nota 1.
Anubide, dio egizio, culto a Delo 203, 205 s.
— inno in onore di — 137.
Anzio (Lazio) 160 e nota 3.
Apamea (Siria) 435, 439, 509.

— sinagoga 219 ss.
Aphaia, dea, culto ad Egina 293, 295 s.
Aphidna, demo attico 53.
Aphrodisios, cristiano in Attica 321.
Apiona, dea, culto a Coo 211.
Apis, bue divino in Egitto 117 ss.
Apocalisse 306, 308, 310 ss., 321, 406, 543.
apocalittiche, lettere (*alpha* e *omega*) 319, 321, 332 s., 412, 425, 499, 510, 527 s.
Apollo, dio 103 s., 106 s., 125 s., 164, 195 nota 2, 218 (*Apollo*), 224 s.; dio eponimo a Mileto 175; dio oracolare 75, 77 (*v.* anche oracoli); dio patrono dell'agricoltura 172; — dei mulini 170 s.; dio risanatore 143.
— citaredo, su rilievo di Taso 11.
— culto: ad Amyklai 287 s.; ad Andania *v.* Apollo Carneo; ad Apollonia (Cirenaica) 177 s., 200; ad Asine *v.* Apollo Pythaieus; ad Atene *v.* Apollo Lykeios; nell'Attica *v.* Apollo Erithaseos, Apollo Lykeios, Apollo Pizio; in Beozia *v.* Apollo Ptoios; a Camiro 170 s.; a Cirene 167; a Coo 68; a Corcira *v.* Apollo Pizio; a Daphne *v.* Apollo Pizio; a Delfi 27, 75, 194 s., 224, 260; a Delo 202 ss., 216 ss., 235 s.; a Didyma 94, 174 ss., 383; ad Egina 62 nota 1; ad Eleusi *v.* Apollo Pizio; ad Epidauro *v.* Apollo Maleatas; ad Epidauro Limera *v.* Apollo Hyperteleatas; ad Eretria 126; ad Halieis 291 s.; a Ialiso *v.* Apollo Erethimios; ad Ikaria *v.* Apollo Pizio; a Klaros 383; a Korope *v.* Apollo Koropaios; a Messana (Sicilia) 290; a Paro *v.* Apollo Delio; al Pireo 15; a Rodi *v.* Apollo Pizio; a Sparta *v.* Apollo Carneo; a Taso *v.* Apollo Ninfegete.
— oracoli: ad Argo *v.* Apollo Pizio; a Cirene 6, 474 e nota 3; a Cuma 82; a Delfi 75 ss., 81, 88 ss.; a Didyma 75, 77, 79 s., 94 ss., 98 s., 383; a Gryneion *v.* Apollo Gryneios; a Ierapoli *v.* Apollo Kareios; a Klaros *v.* Apollo Klarios; a Korope *v.* Apollo Koropaios.
— peàni in onore di — 123 e nota 2.
Apollo Carneo, culto ad Andania 8, 92; a Sparta 92.
— Delio, culto a Paro 63 nota 6.
— Didimeo *v.* oracoli (a Didyma).
— Erethimios, culto a Ialiso 171 s.
— Erithaseos, culto nell'Attica 18 s.
— Gryneios, oracolo 75, 79, 92 e nota 3, 93 s.
— Hyperteleatas, culto ad Epidauro Limera 207 s., 215.
— Kareios, oracolo a Ierapoli 75, 79, 100 ss.
— Klarios, oracolo 75, 77, 79, 80 e note 1, 3–4. 110 s., 121 s., 383.
— Koropaios, oracolo 75 s., 83.
— Lykeios, culto ad Atene 40; nell'Attica 53.
— Maleatas, culto ad Epidauro 16, 147 e nota 3, 148, 150, 164, 211; *v.* Maleatas.
— Musagete 88 s.
— Ninfegete, culto a Taso 11 s.
— Pizio, culto a Corcira 57; a Daphne (Attica) 67; ad Eleusi 41; ad Erchia (demo attico) 38; ad Ikaria (Attica)194, 195 e nota 2; a Rodi (città) 173; — oracolo ad Argo 8, 75, 90 ss.; a Rodi (città) 173.
— Prostaterios 88, 90.
— Ptoios, culto in Beozia 122.
— Pythaieus, culto ad Asine 292.
Apollo, Asclepio, Igiea, triade divina ad Epidauro 164.
Apollo, Esculapio, Salus, triade divina a Roma 164.
Apollonia (Cirenaica), santuario di Apollo, lista di sacerdoti 177 s., 200.
Apolloniasti, associazione religiosa a Delo 217 s.
Apollonides, figlio di Hieron, sacerdote di Teseo in Atene 201.
Apollonios, figlio di Demetrios, sacerdote di Serapide a Delo 166.
Apollonios, mese lesbio 44.
Apollonios, sacerdote ad Apollonia (Cirenaica) 177 s.
Apollonis (Lidia) 398 s.
Apollophanes, figlio di Dionysios, ateniese, sacerdote di Serapide a Delo 203 s.
Appia Annia Regilla, sposa di Erode Attico 230 ss.
Aquila *v.* Giulio Aquila Polemeanos, Tiberio.
aquila, attributo di Zeus 292.
Aquileia (Italia settentrionale) 512 ss.; basilica 481 nota 1.
Aquincum (Pannonia) 440 e nota 4.
Arà, dea, culto ad Atene 222.
Arabi, invasione degli — in Cipro 417 nota 4; — in Egitto 470.
Arabia, città egizia 513 e nota 2, 514.
— monete 513 nota 2.
Arabia, regione, *v.* Filippopoli, Nysa.
Arcadia, culto di Posidone Hippios 168.
— *V.* Lusoi, Lykosura, Stinfalo, Tegea.
arcangeli su amuleti 274.
arcano, gusto dell'— 311 ss., 376, 382 ss., 390, 431, 460 s., 494, 498, 530 ss.
Archegetes *v.* Heros Archegetes.

Archelaos *v.* Flavio Archelaos, figlio di Archelaos.
Archenax, figlio di Archinomos, sacerdote a Thyssanùs 171.
Archidamos, figlio di Philainetos, sacerdote delle divinità egizie a Delo 205.
Archiloco, poeta, culto a Paro 87 ss., 207, 219 nota 2.
archisinagogo 220 s.
architravi iscritti 430 e nota 1.
archivi 167.
— oracolari 79, 111, 174, 175 e nota 6, 176.
arconte re, in Atene 19, 36.
Areia *v.* Atena Areia.
Arellius Q. l., Publius (Italico a Delo) 218.
Ares, dio, culto ad Acharnai (Attica) 197 ss., 225.
aretalogie 133 ss., 216.
Argeios, ateniese, addetto al santuario di Delo 203.
argento, valore profilattico dell'— 271.
Argo 347.
— oracolo di Apollo Pizio 8, 75, 90 ss.
— santuario di Era 167, 210.
Argolide 48.
— *V.* Argo, Asine, Corinto, Epidauro, Halieis, Kenchreai, Sicione, Trezène.
Arignotos, *astynòmos* a Delo 235.
Ario, eretico 344, 399, 455.
Ariphron di Sicione, poeta 130 s.
Ariste, dea, culto ad Atene 200 e nota 4, 201.
Aristippos, figlio di Aristippos, sacerdote a Dàrdanos 44.
Aristofane, poeta drammatico 16, 34, 144, 148 nota 1.
Aristokles, sacerdote (?) di Apollo Hyperteleatas a Epidauro Limera 208.
Aristokritos di Halieis, miracolato di Asclepio 153.
Aristomenes, sacerdote ad Apollonia (Cirenaica) 178.
Ariston, sacerdote ad Apollonia (Cirenaica) 178.
Aristopolis, figlio di Demetrios, sacerdote ad Apollonia (Cirenaica) 178.
Arkades (Creta) 226.
Arkàsa (Karpathos) 371.
Arkesilaos *v.* Demetrios, figlio di Arkesilaos.
armatrice cristiana 373.
Armenia 336.
Armios, nome del dio leonino 277.
Aroriphrasi, nome segreto di Afrodite 273.
Arpocrate, dio, culto a Delo 203.
Artemide, dea 24, 194, 195 nota 2, 224 s.
— culto: ad Atene *v.* Artemide Soteira; a Corcira 57; a Didyma *v.* Artemide Pythie; ad Efeso 400 s.; a Ierocesarèa *v.* Artemide Persica; a Lindo *v.* Artemide Andromeda; a Lusoi (Arcadia) 291; a Myrrina (Lemno) 60; a Sardi 290; a Sparta *v.* Artemide Orthia.
— statua a Gortina *v.* Artemide Toxia.
Artemide Andromeda, culto a Lindo 169.
— Eukleia 88, 89 e nota 6.
— Orthia, culto a Sparta 287 s.
— Persica, culto a Ierocesarèa 65 s.
— Pythie, culto a Didyma 176.
— Soteira, culto ad Atene 200.
— Toxia, statua a Gortina 229 nota 3.
Artemidoros, figlio di Artemidoros, medico a Roma 252 s.
Artemisios, mese macedonico 452 s.
Artemisios, servo sacro, *spondàules* ad Olimpia 181.
artificio, gusto dell'— 101.
Arundelliana, collezione 205.
Arykanda (Licia) 396 s.
Aschandios, padre del cristiano Pektorios 489.
ascia votiva iscritta 191.
Asclepiadi, famiglia a Coo 147.
Asclepio, dio 92 nota 1, 119, 131, 133; dio oracolare 75, 78; dio risanatore 143 ss.
— culto: ad Atene 16 s., 123 nota 2, 148, 164 nota 4; a Balagrai (Cirenaica) 148, 154; a Beroia (Macedonia) 145 nota 1; a Coo 14, 56 nota 2, 57, 146 ss., 211; ad Egina 148 e nota 1; ad Epidauro 16 s., 31, 75, 129 s., 143, 145 e nota 1, 146 ss., 164 s., 211, 290 nota 4; a Lebena (Creta) 143, 145 e nota 1, 148, 154 ss., 165, 290 nota 4; a Pergamo 145 nota 1, 147 e nota 2, 158 nota 1; al Pireo 15 s., 144, 147 nota 3, 148, 193; a Roma (= Esculapio) 78, 143, 148, 158 ss., 165; a Thyssanùs (Asia Minore) 171, 200.
— inni in onore di — 124 s., 130.
— peàna in onore di — 123 nota 2.
— santuari 79.
Asclepio ed Apollo, dèi, inno in onore di — 130 nota 2.
Asclepio e Igiea, dèi, culto nell'Attica 25.
Asia Minore 105 s., 112, 272, 309, 314 s., 375 ss., 493 s.
— *Buchstabenorakel* 101.
— culto misterico di Dioniso 185 e nota 2.
— monete 105 nota 5.

— *V.* Bitinia, Caria, Cilicia, Eolide asiatica, Frigia, Ionia asiatica, Kuessos, Licaonia, Licia, Lidia, Misia, Panfilia, Perea rodia, Pisidia, Ponto, Thyssanùs, Troade.
asilo, diritto di — 65 s., 69 s.
Asine (Argolide), culto di Apollo Pythaieus 292.
Asklepiades, capo di un tiaso a Coo 68.
Asklepiodote, cristiana ad Eraclea–Perinto 364.
Asklepiodotos (?), presbitero a Melo 369.
Asklepios, presbitero a Melo 369.
Asphaleios *v.* Posidone Asphaleios.
associazioni gentilizie nell'Attica 37 e nota 3 (Salaminioi).
associazioni religiose 27 ss.
— nell'Attica 36 s.
— a Delo 216 ss.
— a Taso 35.
Assuan (Egitto), tempio di Iside 135 nota 1.
astinenze religiose 6.
Astipalea, isola, culto di Atargatis 24.
astragalo 105 ss.
— su monete 105 nota 5.
astragalomanzia 105 ss.
astynòmoi a Delo 235 s.
Atanarico, re dei Goti 362.
Atargatis, dea 24.
Atena, dea 217, 233.
— culto: ad Acharnai (Attica) *v.* Atena Areia; ad Atene *v.* Atena Poliàs; in Attica *v.* Atena Hygieia; a Camiro 170, 200; a Coo 68 (*v.* anche Atena Ἀθηνῶν μεδέουσα); a Delfi *v.* Atena Pronaia; a Delo *v.* Atena Cinzia; ad Egina 62 nota 1; ad Epidauro *v.* Atena Hygieia; a Lindo 213 ss.; a Metaponto *v.* Atena Hygieia; a Nasso 63 (*v.* anche Atena Poliochos); a Samo *v.* Atena Ἀθηνῶν μεδέουσα; a Taso *v.* Atena Patroia.
— sacerdotesse di — ad Atene 193.
Atena Areia, culto ad Acharnai (Attica) 197 ss., 225.
— Ἀθηνῶν μεδέουσα, culto a Coo 62 nota 1; a Samo 60 ss.
— Cinzia, culto a Delo 204 nota 4.
— Hygieia, culto in Attica 49 nota 4; ad Epidauro 130; a Metaponto (?) 49 nota 4.
— Hyperdexia 88 s.
— Patroia, culto a Taso 12 e nota 5, 54, 55 nota 3.
— Poliàs, culto ad Atene 61, 212.
— Poliochos, culto a Nasso 63.
— Pronaia, culto a Delfi 224 e nota 5, 225.
— *V.* Atrytone.
Atene (Attica) 32, 64, 66, 76 s., 84, 124, 131, 236, 241 e nota 2, 244 s., 260, 293 s., 316 ss.
— Acropoli 38.
— arconte re 19, 36.
— associazione degli Iobacchi 31 e nota 2.
— Ceramico 242, 247 s.
— culti: di Afrodite Pandemos 59; di Akesò 124, 125 e nota 1; di Apollo Lykeios 40; di Arà 222; di Ariste *v.* Kalliste; di Artemide Soteira 200; di Asclepio 16 s., 123 nota 2, 148, 164 nota 4; di Atena Poliàs 61, 212; di Cibele 286 s.; di Demetra e Cora 192 s.; delle divinità egizie 206; di Efesto 285; di Era Thelxinia 40, 53; di Kalliste ed Ariste 200 s.; delle Muse *Philòsophoi* 212 s.; delle Ninfe 58 s. (Ninfa), 284 s.; di Teseo 201; di Zeus Hypatos 69; di Zeus Meilichios 59.
— Eleusinion 38.
— lega marittima 61.
— Odeo di Erode Attico 231.
— Pelasgico 224 nota 2.
— scuola epicurea 536.
— *Stoà basileios* 36.
— teatro di Dioniso, sedili iscritti 59 nota 1.
Athanasia, diaconessa a Delfi 345 ss.
Athenaios, figlio di Herakleitos, profeta a Didyma 175.
Athenodora, cristiana in Atene 317, 333.
Athenodotos *v.* Aurelio Athenodotos.
Atrytone, epiteto di Atena 214.
Attica 73, 257, 305 s., 314, 316 ss.
— calendari sacri 36, 37 e nota 3.
— culti: di Alkmene 37; di Apollo Erithaseos 18 s.; di Apollo Lykeios 53; di Apollo Pizio 38, 41, 67, 194, 195 e nota 2; di Atena Hygieia 49 nota 4; di Basile 22 nota 4; di Eracle 59; di eroi ed eroine 37 ss.; di Igiea 25; di Ioleos 37; di Maia 37; di Nephthys 42; di Osiride 42.
— *V.* Acharnai, Agra, Aigeis, Aphidna, Atene, Daphne, Eleusi, Erchia, Ikaria, Imetto monte, Iphistiadai, Kephisia, Maratona, Oinai, Paiania, Paionidai, Parnete monte, Phrearroi, Pireo, Ramnunte, Salaminioi, Sunio capo, Trikorynthos (o Trikorythos).
Audius M. *f.*, *Marcus* (Italico a Delo) 218.
auguri su amuleti 277.
Augusto, imperatore 415, 497.
Augustodunum (Gallia) 486, 493.
Aurelio Abaskantos, figlio di Zoilos, *spondophòros* ad Olimpia 181.
Aurelio Athenodotos, artigiano cristiano 392.
Aurelio Basileides, *theokòlos* ad Olimpia 181.

Aurelio Claudiano, capo di *speira* dionisiaca 189, 219.
Aurelio Firmino, cristiano di Siria a *Iulia Concordia* 509 s.
Aurelio Giuliano, figlio di Primo, *theokòlos* ad Olimpia 181.
Aurelio Igino, *spondàules* ad Olimpia 181.
Aurelio Kapiton, presbitero a Filippi 355 s.
Aurelio Neokles, figlio di Basileides, *spondophòros* ad Olimpia 181.
Aurelio Sammos, cristiano di Siria a *Iulia Concordia* 509 s.
Aurelio Zopyros, figlio di Zopyros, *spondophòros* ad Olimpia 181.
Autun *v. Augustodunum*.
Avari, invasione degli — 521.
Avircius Marcellus, dedicatario di uno scritto antimontanista 381 s.
Avi-Yonah, Michael 448 s.
Axeieus, dèmone 253.
Axiopolis (Mesia inferiore) 360 s., 519, 521.
Azanoi (Frigia) 80 nota 1.

Baccanti 188.
Bacchilide, poeta 292.
Bagatti, Bellarmino 442.
Bageis (Lidia) 405 s.
bagnino, mestiere 321 s.
Balagrai (Cirenaica), santuario di Asclepio 148, 154.
banchetti sacri 35.
banchetto eucaristico 308.
Barbieri, Guido 115.
Barnaba, apostolo 433.
Barron, John P. 61.
Basile, dea infera, culto in Attica 22 nota 4.
Basileides *v.* Aurelio Basileides.
Basileios *v.* Zeus Basileios.
Bassarai (= Menadi) 188.
Bastet, dea-gatta, culto a Bubastis 142 nota 1.
Battesimo 331, 332 e nota 1, 384 nota 3, 394 e nota 3, 477, 479 s., 491 s., 530, 532.
Battistero: in Cipro 421; a Dura-Europos 461 nota 2; a Nisibis (Mesopotamia) 360 nota 2.
Bean, George E. 110.
Bebia Paola, cristiana a Filippi 355.
Bees, Nikos 329.
Beniamino, patriarca ebreo 449 s.
benedizioni 223, 225 s.
Beozia 257.
— culti: di Apollo Ptoios 122; dei Cabiri 8; di Trofonio 264.
— *V.* Akraiphia, Oropo, Platea, Tanagra, Tebe, Tespie.
Beroia (Macedonia), santuario di Asclepio 145 nota 1.
Bersabea (Palestina) 452.
Bertoli, Gian Domenico 513, 514 nota 1.
Beth She ʿarim = ant. Besara (Palestina) 315.
Bethoron (Palestina) 450.
Betlemme (Palestina) 451.
Béziers, chiesa dei santi Vincenzo, Agnese ed Eulalia 502.
bianco, colore, valore sacro 164.
— nel culto 22 s.
— nei riti funebri 22 nota 4, 30.
biblioteche, dediche di — 210, 211 e nota 1, 212 s.
Bisanzio, Impero di — 505.
bisestile, anno 541.
Bitinia *v.* Calcèdone, Kios, Nicea.
Bizantini 499 nota 3.
Blinkenberg, Christian 168 s.
Bolchoseth, appellativo di Seth 254 s.
Bosforo Cimmerio 228.
— *V.* Phanagoreia.
Bousquet, Jean 28.
braccialetto iscritto 334.
Branchidai, famiglia milesia 176.
Branchos, capostipite dei Branchidai 176.
Brimò (nome di Ecate, Persefone e Afrodite) 273.
Brogitaro, galata 32.
bronzo, uso del — per le *defixiones* 240.
Brusin, Giovanni 513.
Bubastis, o Bubastos (Egitto) 140.
— culto della dea Bastet 142 nota 1.
Buchstabenorakel (= oracoli « alfabetici ») 101 ss., 108.
Bura (Acaia) 105 nota 4.
Burzachechi, Mario 49 nota 4.
bustrofedica, direzione della scrittura 83.
Buzigi, famiglia ateniese 224.
Buzyges, eroe attico 224.

Cabiri (= Μεγάλοι Θεοί), dèi, culto: ad Andania (Messenia) 8, 92; in Beozia 8; a Delo 202; a Samotracia 34.
Caecilius, Gaius, console 218.
Caelestis, dea *v.* Urania.
Calcèdone (Bitinia) 206 (?).

Calcide (Eubea) 142.
— culto di Carpocrate 133, 136, 142.
Calder, William Moir 341 nota 2, 342, 394.
calendari sacri 35 ss.
Callimaco, poeta 419.
Callisto I, papa 544.
Callisto II, papa 554.
Calvario, monte, in Palestina (Kranion, Golgotha) 353 s., 405.
Calza, Raissa 232 nota 3.
Camarina (Sicilia) 375 e nota 5.
« camere nuziali » nell'eresia valentiniana 530 s.
Camiro (Rodi) 171.
— calendario sacro 42 s.
— culti: di Apollo 170 s.; di Atena 170, 200; di Era Telchinia 40; di Posidone 42 s.
— lista di ἀρχιεριστοί 170 e nota 3.
— liste di sacerdoti eponimi (damiurghi) 167.
— santuario di Apollo, lista di sacerdoti 170 s.
— santuario di Atena, lista di sacerdoti 170, 200.
campanellino bronzeo iscritto 335.
Campania *v.* Ercolano.
Cana (Palestina) 350 ss.
Cane, costellazione 139.
cani nei santuari di Asclepio 16 nota 5.
canonichesse nella Chiesa cristiana 403 e nota 4.
càntaro in musaico cristiano 373.
canti, nei riti dei Valentiniani 532.
cantori nella Chiesa cristiana 388 ss., 414 s.
capitelli cristiani 375.
capra, nei sacrifici 11 s., 38, 41, 43.
capretto, nei sacrifici 38.
Caracalla, imperatore 113, 161, 163.
— monete 161 e nota 2.
carestia nel mondo greco 5 nota 3.
Caria 32, 534.
— *V.* Alicarnasso, Cnido, Iasos, Imbros, Kaunos, Kys, Labranda, Magnesia sul Meandro, Tralleis, Triopion (promontorio presso Cnido).
Caricus nell'onomastica romana 534 e nota 3.
Càriti, culto a Taso 11 s.
Carneo *v.* Apollo Carneo.
carni, nei sacrifici 25, 33 s., 38, 40, 42 s.
Caronte, obolo di — 259.
Carpocrate, dio egizio, culto a Calcide (Eubea) 133, 136, 142.
Cartagena (Spagna) 485.
Cassio, figulo a Roma 551.
Castalia, fonte a Daphne (Antiochia) 446 nota 1.
Castalia, fonte a Delfi 75.
Castalia, ninfa 479 ss.
Castricius P. l., Publius (Italico a Delo) 218.
cataloghi di oggetti sacri 293 ss.
Catania (Sicilia) 522 e nota 2, 523.
catechesi figurata 477 ss.
cattolica, Chiesa 355, 356 e note 2–3, 400.
cavalli nelle defissioni 247 e nota 1.
cavalli sacri a Posidone 43.
Cecilia Secundina, donna romana 269.
Cecilio, Gaio, console 218.
Celti 495 s.
Ceo, isola 22 nota 4, 30.
Cetegilla *v.* Cornelia Cetegilla.
Cetego *v.* Gavio Cornelio Cetego, Marco.
Chamynaia *v.* Demetra Chamynaia.
Chantraine, Pierre 229 nota 5.
Cheronea, battaglia 199.
Chersoneso Tracio *v.* Kallipolis.
chiave, simbolo di sacerdozio 290 s.
chiavi, custodi delle — nelle liste degli addetti al santuario di Olimpia 183.
chiavi sacre iscritte 290 ss.
Chiesa cattolica *v.* cattolica, Chiesa.
Chiesa « regina » 384.
Chio, isola 32 ss.
Chirone, dio, culto: a Posidonia 48; a Tera 48; in Tessaglia 48.
Chnumis (o Chnubis), dio egizio 280 ss.
Cibele, dea 24.
— culto ad Atene 286 s.
Cicerone, oratore 32.
Cicladi, isole *v.* Andro, Astipalea, Ceo, Delo, Ios, Mykonos, Nasso, Paro, Rheneia, Syros, Teno.
Cielo, personificazione 263, 265 s.
Cilicia 32, 105, 423 ss.; antri sacri 423.
— *V.* Antiochia, Korykos, Meriamlik, Mopsuhestia.
Cinzia *v.* Atena Cinzia.
Cinzio *v.* Zeus Cinzio.
cippi terminali (*horoi*) 4, 46 ss.
— cristiani 430, 431 e nota 1.
cipresso nel mondo infero 263 s., 266.
Cipro 416 ss., 517.
— *Buchstabenorakel* 101.
— *V.* Kurion, Nea Paphos, Pafo, Salamina, Soloi.
Cirenaica 470 ss.
— *V.* Apollonia, Balagrai, Cirene, Gasr Elbia, Teodoriade, Teucheira, Tolemaide.
Cirene (Cirenaica) 5 ss., 242 nota 1.
— basilica cristiana urbana 475.

[Cirene] culti: di Apollo 167; di Iside 216; di Serapide 216.
— grotta oracolare 6, 474 e nota 3.
— Iseo 137.
— *Lex cathartica* 81 nota 2.
— liste di sacerdoti eponimi 167 s.
— santuario di Era, liste di sacerdotesse 176 s.
Ciro il Grande, re di Persia 66.
ciste nel culto bacchico 188.
Cizico (Frigia, poi Misia) 114.
Claudia Philoxena, ateniese, ierofàntide di Cora 210.
Claudiano *v.* Aurelio Claudiano.
Claudio, imperatore 211, 219.
Claudio Hypatianòs, esegeta ad Olimpia 181.
Claudio Polykrates Iamides, indovino ad Olimpia 181.
Claudio Tisamenòs Iamides, indovino ad Olimpia 181.
Clemente Alessandrino, scrittore cristiano 31, 466, 497.
Clemente VIII, papa 554.
Clodio, tribuno della plebe 32.
Cnido (Caria), culto di Demetra 233, 255 ss.; defissioni 247, 255 ss.
collirio 164.
colomba, simbolo cristiano 307.
— simbolo dello Spirito Santo 463.
colombe, allevamento di — a Cirene 471 ss.
colombe nel culto oracolare di Dodona 75.
colori nel culto 22.
coltellinaio, mestiere 323 s.
commemorative, epigrafi 477.
Còmputo pasquale 538 ss.
Concilî *v.* Efeso, Elvira, Nicea, *Sirmium*.
Continenza, personificazione 420.
Coo, isola 32, 73, 517.
— basilica di San Giovanni 373 s.
— calendari sacri 42.
— confraternite religiose (θίασοι) 67 s.
— culti: di Afrodite 68; di Apiona 211; di Apollo 68; di Asclepio 14, 56 nota 2, 57, 146 ss., 211; di Atena 68; di Atena Ἀθηνῶν μεδέουσα 62 nota 1; di Dioniso 298 nota 2; di Ermete 68; di Igiea 211; di Iside 68; delle Ninfe 14.
— santuario di Asclepio, biblioteca 211.
— *V.* Isthmos.
Cora, dea 22, 44 s., 233, 256.
— culto: ad Atene *v.* Demetra e Cora; a Didyma *v.* Cora Soteira; ad Eleusi 210; a Taso *v.* Demetra e Cora.
— *V.* Persefone.
Cora Soteira, altare a Didyma 96.
Corcira, isola 46, 84 s., 347 ss., 517.
— culti: di Akria (epiteto di Era?) 58; di Apollo Pizio 57; di Artemide 57; di Era 58.
Cordova (Spagna) 482.
Corinto (Argolide) 69 s., 314, 326 ss., 334.
Cornelia Cetegilla 185, 187.
Cornelio *v.* Gavio Cornelio Cetego, Marco.
Cornelio, papa 548.
corone onorarie 9.
corone su monumenti sepolcrali cristiani 307 s., 377, 392.
Cosma e Damiano, santi, culto ad Apamea 221.
Costantino, imperatore 397, 430, 502, 511, 547 nota 3, 551 e nota 2, 552, 554.
Costanzo II, imperatore 419, 526.
Cottius N. f., Marcus (Italico a Delo) 218.
Couilloud, Marie-Thérèse 238 nota 5.
Crassicius P. f., Gaius (Italico a Delo) 218.
Creta, isola 117 ss., 126, 259 s., 314, 410 ss., 470.
— *V.* antro Dicteo, Arkades, Dikta, Eleuterna, Gortina, Hierapytna, Itanos, Lappa, Lebena, Lyttos, Panormos, Phaistos, Polyrhenia, Praisos.
« cristiano » in epigrafe acclamatoria 444.
— in epigrafi sepolcrali 319 ss., 364 s., 433.
Cristo *v.* Gesù Cristo.
crittografia mistica cristiana 312, 313 e nota 1.
Croce 317, 319, 333, 350, 353 s., 363, 371, 375, 401, 405 s., 439 s., 443, 453, 456 ss., 465 ss., 472, 510, 519, 523, 545 ss.
— in corona 466.
— monogrammatica 321, 325, 337 s., 339, 342, 344, 363, 371, 408, 412, 425, 510, 523 s., 527 s., 551 s.
— nel simbolismo cristiano 310 s.
Crocifisso 456 nota 1.
cruciforme, disposizione di epigrafi 370 s., 405 ss., 439 s., 457.
Cuma (Eolide asiatica), aretalogia 133 ss., 137 ss.
Cuma (Magna Grecia) 75; oracolo 79, 81 s.
Cumont, Franz 407 nota 1, 521.
cuochi nelle liste degli addetti al santuario di Olimpia 183.
Cureti, figure mitiche 126.

Damàs, figlio di Diotimos, cristiano ad Eumeneia 387.
Damaso, papa 497 nota 2.
Damianòs, profeta a Didyma 96.

Daniele, profeta 462, 482.
Danubio, fiume 362 s.
Daphnaios, compratore di sacerdozio a Chio 33.
Daphne (presso Antiochia di Siria), fonte Castalia 446 nota 1.
Daphne (Attica), santuario di Apollo Pizio 67.
Dàrdanos (Troade), calendario sacro 43 ss.
Dario, re dei Persiani 424.
Dasios, martire ad Axiopolis 361, 518 ss.
data consolare con omissione dei nomi dei consoli 525 s.
data in epigrafi cristiane 309.
Dattili Idei, inno in onore dei — 126.
Daux, Georges 37, 193, 322.
Davide, salmista 461 nota 2.
decani nella Chiesa cristiana 403.
Decimus Maecius L. l. v. *Maecius L. l., Decimus.*
dediche onorarie 183 ss., 196, 202, 210, 219.
dediche votive 190 ss.
defigere 245.
defixiones 230, 240 ss., 282 nota 2; su amuleti 281.
Delfi (Focide) 22 nota 4, 27 s., 66 s., 121, 345 ss.
— anfizionia 224 ss.
— culti: di Apollo 27, 65, 194 s., 224, 260; di Atena Pronaia 224 e nota 5, 225.
— oracoli: di Apollo 75 ss., 81, 88 ss.; di Ge 75.
— Pitonessa 543.
— « tesoro » degli Ateniesi 123.
Delio *v.* Apollo Delio.
Delo, isola 14, 119, 170 nota 3, 236, 238.
— culti: di Anubide *v.* divinità egizie; di Apollo 202 ss., 216 ss., 235 s.; di Arpocrate *v.* divinità egizie; di Atargatis *v.* divinità siriache; dei Cabiri 202; delle divinità egizie 23, 165 s., 203 ss.; delle divinità siriache 24, 204 nota 4; di Eracle 217 s.; di Ermete 216 ss.; di Iside *v.* divinità egizie; di *Iuppiter Secundanus* 218; delle Ninfe Minoidi 14 s.; di Osiride *v.* divinità egizie; di Posidone 202 (P. Aisios), 216 ss.; di Serapide *v.* divinità egizie; di Zeus Cinzio e Atena Cinzia 204 nota 4; di Zeus Urios 51 nota 5, 218.
— sede della lega marittima ateniese 61.
Demandros, figlio di Kalabis, gortinio, devoto di Asclepio 155.
Demarche, cristiana ad Atene 319.
Demeas, cristiano ad Efeso 401.
Demeas, storico 207.
Demetra, dea 22, 214, 232 s.
— culto: ad Atene *v.* Demetra e Cora; a Cnido 233, 255 ss.; ad Eleusi 287; a Mileto *v.* Demetra Thesmophòros; ad Olimpia *v.* Demetra Chamynaia; a Taso *v.* Demetra e Cora.
Demetra Chamynaia, culto ad Olimpia 182.
— Thesmophòros, culto a Mileto 97.
Demetra e Cora, dèe, culto ad Atene 192 s.; a Taso 12, 54 s., 63.
Demetriade (Tessaglia) 76, 83.
Demetrios, straniero a Roma 252 s.
Demetrios, figlio di Arkesilaos, sacerdote ad Azanoi (Frigia) 80 nota 1.
Demetrios, figlio di Artemidoros, soprannominato Thraseas, di Magnesia 133 s., 139.
Demostene, oratore 27.
depositio ad martyres 361.
depositio ad sanctos 407.
de Rossi, Giovanni Battista 377.
Despoina, dea, culto a Lykosura (Arcadia) 20 ss., 287, 289.
diaconesse nella Chiesa cristiana 345, 347, 369, 445.
Diaconu, Petre 362.
Diagoras, sacerdote dei Cabiri a Tomi 34.
Dicteo *v.* Zeus Dicteo.
Dicteo, antro (Creta) *v.* antro Dicteo.
Didyma presso Mileto (Ionia asiatica) 121.
— altari: di Apollo 95 s.; di Cora Soteira 96; di Tyche 95 s.
— culti: di Apollo 94 ss., 174 ss., 383; di Artemide Pythie 176; di Tyche 95 s.
— *hydrophòroi* 176 e nota 2.
— oracolo di Apollo 75, 77, 79 s., 94 ss., 98 s., 383.
— santuario di Apollo, liste dei « profeti » 174 ss.
Die, feste a Teo 228.
Diehl, Charles 352 s., 354 e nota 4.
dies natalis 309 s.
Dieterich, Albrecht 381.
digiuno quaresimale 539, 541.
Dike, dea 103.
Dikta (Creta), santuario 128 s.
Dinkler, Erich 381.
Dio, oracolo intorno a — 80 nota 1, 110 ss.
Dio degli Ebrei 238.
Dio-« Fonte » 385.
Diocleziano, imperatore 165, 415, 502, 519, 521, 528.
Diodoro Siculo, storico 134.
Diodotos, figlio di Karneades, sacerdote ad Apollonia (Cirenaica) 177.

Diogene, filosofo epicureo 109.
Diogene Laerzio, filosofo 59.
Diogenes, cristiano in Siria 435 s.
Diogenes, figlio di Zenàs, proselita a Gerusalemme 441, 443.
Diogenes, governatore romano in Asia Minore 396 e nota 3, 397.
Dion (Macedonia) 124 s.
Dion, sacerdote ad Acharnai (Attica) 199.
Dione, dea oracolare a Dodona 75, 85 s.
dionisiaci, misteri 260, 265.
Dioniso, dio 88, 90, 134, 214.
— culto: in Asia Minore 185 e nota 2; a Coo 298 nota 2; a Killai (Tracia) 189; a Ramnunte (Attica) 196; a Taso 360 nota 3; a Tessalonica 298; a Torrenova (Lazio) 183 ss.; a Tralleis (Caria) 70 s. (Dioniso–Bacco).
— *V.* Prinophòros.
Dioniso–toro 188.
Dionysios, ateniese 287.
Dionysios, figlio di Zenon, ateniese, sottosacerdote di Serapide a Delo 203 s.
Dios, mese lesbio e macedonico 44, 434.
Dioscuri, oracoli: nel Faiyûm 115 nota 5; a Ostia 113 ss.
Dioskoros, figlio di Dioskoros, medico cristiano a *Mediolanum* 507 s.
Diotimos, cristiano ad Eumeneia 387.
dirae Teiae 226 ss.
divinità egizie, culto: ad Atene 206; a Delo 23, 165 s., 203 ss.
divinità siriache, culto: a Delo 24, 204 nota 4; a Roma 164 e nota 4.
divisorî, segni 294.
Dodona (Epiro) 121.
— oracolo di Zeus Naios e Dione 75, 79, 82 ss.
— quercia sacra 75.
Dokimeion (Frigia) 392.
Domizia, cristiana in Siria 435.
Domna, cristiana ad Eraclea–Perinto 364.
donne nel culto pagano 12 ss., 20 ss., 68 s.
Dora (Palestina) 353.
Dorymedon, martire con Trophimos a Synnada 391.
Dryphòroi, associazione dionisiaca a Tessalonica 297 s.
duplicazione di testi 234 ss., 248.
Dura–Europos (Mesopotamia), Battistero 461 nota 2.
Durostorum (Mesia inferiore) 519, 521.
Dynamis, dea, statua a Mileto 229 e nota 2; statua a Teo 228 s.
ebraismi 253.
Ebrei 71 s., 219 ss., 236 ss., 243, 253 s., 274 s., 366, 370, 403, 429, 450, 457, 462, 470, 538, 541.
Ecate, dea 243, 246, 273 s.
— culto nel demo attico di Erchia 38.
Ecija (Spagna), sarcofago cristiano 482 ss.
Edesios, ebreo 220 s.
Edessa (Mesopotamia) 357 ss.
« edilizie », epigrafi 430, 434, 438.
editto antiariano (anno 380) 342.
efebi ateniesi, giuramento 199 e nota 1.
Efeso (Ionia asiatica) 114, 211 nota 1, 358, 402 s.
— basilica del Concilio 401.
— Concilio 330, 551.
— culto di Artemide 400 s.
Efesto, dio, culto: ad Atene 285; a Menfi (Egitto) 134, 139.
Egger, Rudolf 517 e nota 4.
Egina, culti: di Aphaia 293 ss.; di Apollo 62 nota 1; di Asclepio 148 e nota 1; di Atena 62 nota 1; di Posidone 62 nota 1.
— santuario di Aphaia, *amphipoleion* 294 ss.
Egitto 133 ss., 141, 272, 274 ss., 314, 366, 440, 455 ss., 507, 512 ss.
— *V.* Alessandria, *ankh*, Anubide, Apis, Arabia, Assuan, Bubastis, Carpocrate, Chnubis, Faiyûm, Horus, Iside, Kharga, Leontopolis-Madînet Mâḍî, Menfi, Nephthys, Nilo, Osiride, Pelusio, Philai, Ptah, Re, Serapide, Seth, Thoth, Tolemaide.
egizie divinità *v.* divinità egizie.
Elagabalo, imperatore 113.
Elasteros *v.* Zeus Elasteros.
Elatea (Focide) 13, 350 ss.; culto degli Anakes 13.
el Bagawât, necropoli (Egitto) *v.* Kharga, oasi.
Elei 179.
elemosine cristiane 342 ss.
Eleusi (Attica) 17, 41, 193, 260, 265, 270.
— calendario sacro 40 s.
— culti: di Apollo Pizio 41; di Cora 210; di Demetra 287.
Eleuterna (Creta) 258, 260, 265, 266 e nota 2.
Eleuterolàconi, lega in Laconia 207.
Eleutherios *v.* Zeus Eleutherios.
Eleutheropolis (Palestina) 452 s.
Elia, vescovo di Aquileia 517.
Elide *v.* Olimpia.
Elio Aristide, rètore 389, 536.
Ellade (= Peloponneso) 328.
Ellanico di Mitilene, logografo 167.

Elpidios, cristiano a Corcira 348 ss.
Elpidios, cristiano a Filippi 355.
Elpizon, presbitero a Melo 369.
Elvira (Spagna), Concilio 343.
Emmanuel, nome sacro degli Ebrei 457.
Emmaus–Nikopolis (Palestina) 444, 450.
Endor, maga di — 543.
Enea, eroe 92.
Enoanda (Licia) 109 ss.
Enodia, divinità infernale 233 s.
Eolide asiatica *v.* Cuma, Gryneion.
Epakrios *v.* Zeus Epakrios.
Epaminonda, uomo politico tebano 8, 92.
Epicuro, filosofo 536.
Epidauro (Argolide), *abaton* 150 ss., 162 nota 4, 165.
— culti: di Apollo Maleatas 16, 147 e nota 3, 148, 150, 164, 211; di Asclepio 16, 31, 46 nota 3, 75, 129 s., 143, 145 e nota 1, 146 ss., 164 s., 211, 290 nota 4; di Atena Hygieia 130; di Igiea 164; di Maleatas 16, 147 e nota 3.
— filiali del santuario di Asclepio 148, 160.
— *sanationes* 147 ss., 162 nota 4, 165 s.
— teatro 148.
— *Tholos* (o *Thymele*) 148.
Epidauro Limera (Laconia), santuario di Apollo Hyperteleatas 207 s., 215.
epigrafi greche cristiane 301 ss.
epigrafi incomprensibili 281 ss.
Epiktetianòs, subdiacono in Creta 410, 412.
Epione, dea 125.
Epiro 329 s.
— *V.* Dodona, Orikos.
Eponimi delle tribù attiche, culto a Samo 60 s.
eponimia divina 175.
eponimia sacra, vendita della — 35.
Er, figura mitica 264.
èra acaica 289, 356.
— antiochena 432, 438.
— di Abramo 517.
— di Eleutheropolis 452 s.
— di Olimpia 179 ss.
— seleucidica 425, 434, 439.
Era, dea, culto: presso Argo 167, 210; ad Atene *v.* Era Thelxinia; a Camiro *v.* Era Telchinia; a Cuma *v.* oracolo; a Cirene 176 s.; a Corcira 58; ad Erchia (demo attico) 38 (*v.* Era Thelchinia); a Posidonia 269 s.; a Samo 190 s.; a Stinfalo (Arcadia) 269; a Velia *v.* Era Thelxine.
— oracolo, a Cuma 81 s.
Era Telchinia, culto a Camiro 40.
— Thelchinia, culto ad Erchia (Attica) 40.
— Thelxine, culto a Velia 40 e nota 3, 52 s.
— Thelxinia, culto ad Atene 40, 53.
Eracle, dio 88 ss., 438 e nota 3.
— culto: in Attica 59; a Delo 217 s.; a Paro *v.* Eracle Kallinikos; a Taso 360 nota 3.
Eracle Kallinikos, culto a Paro 207.
Eraclea–Perinto (Propontide) 363.
Eraclèe, feste a Teo 228.
Eratophanes, figlio di Charinos, rodio 219.
Erchia, demo attico 22 nota 4.
— calendario di — 37 ss.
— culti: di Apollo Pizio 38; di Ecate 38; di Era 38; di Era Thelchinia 40.
Ercolano (Campania), quadretto delle giocatrici di astragali 105 nota 3.
eresie 344, 376, 399, 400 e nota 1, 455 s., 529 ss.
Erethimia, gare a Ialiso (Rodi) 172 nota 2.
Erethimios *v.* Apollo Erethimios.
Eretria (Eubea), santuario di Apollo 126.
Erinni, dèe 222, 243.
Erithaseos *v.* Apollo Erithaseos.
Eritre (Ionia asiatica) 34 s., 124.
Ermaisti, associazione religiosa a Delo 217 s.
Ermete, dio 106 s., 139, 141 nota 2, 243, 246, 249 s.
— culto: a Coo 68; a Delo 216 ss.; al Pireo 15.
— su rilievo a Taso 11 s.
ermetici, scritti 136.
Eroda di Coo, poeta 146.
Erode Agrippa, re giudeo 433 note 4 e 6.
Erode Attico 31, 230 ss.
Erodoto, storico 78, 81, 134, 229 nota 5.
eroi ed eroine, culto in Attica 37 ss.
Eros, dio, su amuleto 276.
Eruli 179.
Eschilo, poeta drammatico 222.
Eschine, oratore attico 224 e nota 5.
Esculapio, dio, culto a Roma sull'Esquilino 165.
— su monete 161 e nota 2.
— *V.* Asclepio.
Esdra, sacerdote ebreo 541.
esegeti ad Olimpia 181, 182 e nota 1.
Esichio, lessicografo 40 e nota 3, 53.
Esiodo, poeta 465.
Esodo degli Ebrei dall'Egitto 538, 541.
— rappresentazione figurata 462 s.
esplicative, epigrafi 461 e note 2–3, 462 ss., 477 ss., 482.
Ètere (= Cielo–Dio) 110 s., 383.
Eubea, isola 248, 257.
— miniere 126.
— *V.* Calcide, Eretria, Lelanzia (pianura).

Eucaristia, sacramento 385, 477, 481 e nota 1, 491 ss., 530, 532.
Euchàita (Ponto) 408 ss.
Eufemia, santa 515 ss.
Eufrate, fiume 381 s.; nel Paradiso terrestre 479.
Eugenios *v.* Giulio Eugenios, Marco.
Eugraphios, cristiano ad Amisos (Ponto) 407.
Euia, nome sacro di sacerdotessa a Tessalonica 297.
Eukleia *v.* Artemide Eukleia.
Eulamon, dèmone 253.
Eumeneia (Frigia) 309, 386, 388, 391, 469 e nota 4.
Eunomia (= Buon governo), personificazione 420.
Eunomos, figlio di Leonides, sacerdote a Kaunos 93.
Euphranor, figlio di Euphranor, sacerdote ad Apollonia (Cirenaica) 178.
Euphrasion, cristiana ad Axiopolis 361.
Euphrosyne, sacerdotessa a Tessalonica 296 ss.
Eupraxia, cristiana a Stinfalo 332 s.
Eusebio di Cesarea 357 ss., 381, 448, 450, 543 s., 554.
Eusebios, cristiano nella Siria antiochena 431 ss.
Eusebios, figlio di Diogenes, cristiano in Siria 436.
Euskia, cristiana a Siracusa 526 ss.
Eustathia, donna ebrea 220.
Eustochianè, armatrice cristiana a Coo 373.
Eustolios, cristiano di Kurion (Cipro) 418 ss.
Eustorgio, cristiano a Treviri 500 s., 503.
Euteknios *v.* Iulianòs Euteknios.
Euterpe, poetessa cristiana a Siracusa 524 ss.
Euthydemos di Eleusi, sacerdote di Asclepio al Pireo 17, 193.
Euthymidas, fedele a Trezène 92 nota 1.
Eutychia, madre cristiana a Melo 369.
Eutychia, vergine consacrata a Melo 369.
Eutychianòs, papa 313, 547 s.
Eva 543.
Evangelisti, simboli degli — 405 ss.
ex voto 133, 145, 149, 152 s., 155, 160, 165, 170 s., 177, 192, 194, 197 ss., 217, 287.
Ezechiele, profeta 406.
Ezekias, re ebreo 541.

Faiyûm (Egitto), culto oracolare dei Dioscuri 115 nota 5.
Faraone 462.
faro 104, 105 nota 1.
Farsalo (Tessaglia) 258 e nota 2, 259, 265, 266 e nota 1.
Faustina Minore, imperatrice 378.
Faustina *senior*, imperatrice 233.
Faustiniano *v.* Vibullio Faustiniano Klytiades.
Faustino *v.* Acilio Faustino.
favi di miele nel culto 18, 20.
Febo, dio 93; *v.* Apollo.
Fede, personificazione 381 s., 385.
Fenici, alfabeto dei — 229 e nota 5.
Ferrua, Antonio 501 nota 2.
feste *v.* Antesterie, Die, Eraclèe, Hippokathèsia, Panatenèe, Proeròsia, Pyanòpsia, *Rosalia*, Skira, Thesmophòria.
fiaccole nei riti dei Valentiniani 532.
Fiamma, nome del dio leonino 277.
fichi, nella medicina 157, 164.
Ficker, Gustav 381.
figurine plumbee nelle defissioni 240, 242 e nota 6, 243 ss., 247 ss.
Filetèro, progenitore degli Attalidi 47 nota 7
Filippi (Macedonia) 355 ss.
Filippo II, re di Macedonia 199.
Filippopoli (Arabia) 343 nota 8.
Filippopoli (Tracia) 312 nota 1.
Filostrato, scrittore 230.
fiori nel culto 22 s.
firma di artista cristiano 392.
Firmino *v.* Aurelio Firmino.
Flavia Giulia Flaviana, cristiana in Asia Minore 395.
Flavia Secundilla, ateniese 212.
Flavia Sophe, adepta dei Valentiniani a Roma 532 nota 1.
Flaviana *v.* Flavia Giulia Flaviana.
Flavio Andreas, Tito, profeta a Didyma 175 s.
Flavio Archelaos, figlio di Archelaos, *theokòlos* ad Olimpia 181 s.
Flavio Giuseppe, storico 71 s.
Flavio Menandros (*iunior*), ateniese 212.
Flavio Menandros (*senior*), *diàdochos*, ateniese 212.
Flavio Neon, Tito, sacerdote di Zeus a Labraunda (Caria) 209.
Flavio Pantainos, Tito, sacerdote delle Muse *Philòsophoi* ad Atene 212 s.
focacce votive 15 ss., 41.
— rappresentazioni di — 17, 193.
Focesi, profanatori di Delfi 224.
Focide *v.* Delfi, Elatea.
foglie su lapidi cristiane 339, 342, 344 e nota 4, 412.
fondazioni 47 nota 7.

formule epigrafiche 46 s., 57 ss., 62 nota 1, 63 e nota 6, 64 s., 67, 68 nota 2, 77, 120, 156, 162, 201, 205 s., 208, 210, 273 ss., 304 ss., 320, 334, 347 e nota 4, 388, 391, 421 s., 438 e nota 3, 468, 474, 486, 499, 522, 534, 535 e nota 1.
— arcaismo nelle — 4.
formule oracolari 76, 77 e nota 1, 78, 84, 89, 91 e nota 2, 93 s., 96.
formule rituali 135 (ἐγώ εἰμι).
Fozio, scrittore bizantino 43.
frantoio 434.
fratria dei Labyadai 27 ss.
Frigia 105, 376 s., 391 s.
— culto di Kareios (Karios) 100, 103.
— *V.* Azanoi, Cizico, Dokimeion, Eumeneia, Hieropolis, Ierapoli, Pessinunte, Synnada.
Führer, Joseph 522.
fulmine, attributo di Zeus 292 s.
funerali 28 ss.
Fuoco, nome del dio leonino 277.
fuoco celeste 111.

Gaio, devoto di Esculapio 163.
Gaio, ecclesiastico romano 554.
Gaio Nestoriano *v.* Nestoriano, Gaio.
Gaio Stertinio Xenophon *v.* Stertinio Xenophon, Gaio.
Gaius Caecilius v. *Caecilius, Gaius.*
Gaius Crassicius P. f. v. *Crassicius P. f., Gaius.*
Galerio, editto di— per i Cristiani 396.
Gallia 486 ss.
— *V. Augustodunum, Lugdunum,* Treviri.
Gallicano *v.* Gavio Squilla Gallicano, Marco.
gallo, nei sacrifici 42.
— sangue di — nella medicina 164.
gare *v.* Erethimia.
Gasperini, Lidio 168.
Gasr Elbia (antica Olbia) (Cirenaica), basilica cristiana 468, 476 ss.
Gauthier, Nancy 501 nota 1, 503 nota 6.
Gavio Cornelio Cetego, Marco, console 185.
Gavio Squilla Gallicano, Marco, console 185, 187.
gazzelle, in musaico cristiano 481.
Ge, dea 243, 250.
— oracolo a Delfi 75.
Geenna 344.
Gela (Sicilia) 13 nota 2.
Gelasianum, decretum 358.
Gemella, cristiana a Ravenna 518.
gemme iscritte 273, 275 s., 278 ss.
— con defissioni 240, 246.
— valore profilattico delle — 271 e nota 1, 273.
Gennadios, martire a Laodicea 397.
Geon, fiume del Paradiso Terrestre 479 s.
Geoponica 114.
Georgia 336.
Geremia, profeta 451.
geroglifica, scrittura 134, 135 e nota 1.
Gerusalemme (Palestina) 302, 359, 445, 449; immagine di — nel musaico di Madaba 448.
— chiesa del Santo Sepolcro 449, 463.
— necropoli del *Dominus Flevit* 440 ss.
— tempio (di Salomone) 71 ss., 424 s., 462.
Gerusalemme celeste 382.
Gesù Cristo 312, 328, 330, 333 s., 340, 346, 351, 357 ss., 369, 375, 382, 384, 389, 401 ss., 412 ss., 415, 417 s., 435, 438, 443, 445, 453, 456 ss., 460, 464 ss., 477, 489 ss., 501, 522 s., 541, 545 ss., 550 s.
— attributi apocalittici di — 406 s.
— divinità di — 385 s., 414, 438.
— Incarnazione di — 385, 413, 414 e nota 3, 438, 460, 465, 541, 550, 551 e nota 2.
— Passione di — 465, 541.
— regalità di — 344 e nota 2, 384 e nota 1.
— ritratti di — 357 nota 3, 539 nota 2.
— umanità di — 385 s.
Gesù Cristo Agnello, 538.
— Buon Pastore 381, 383, 386, 482, 484, 492 nota 3, 541.
— cibo dei fedeli 492 e nota 3.
— Emmanuel 457 e nota 2.
— Figlio dell'uomo 367 nota 1, 406.
— Figlio di Dio 366 s., 385, 438, 455, 489 e nota 3, 497, 545 ss., 549.
— Luce 439, 440 e note 1–2, 4, 453 ss., 457, 477, 493.
— Maestro 383.
— Padre 456, 464 s., 466 e nota 2.
— Pesce 381, 385 s., 475, 488 s., 490 e nota 3, 491 ss., 545 ss.
— Salute 549.
— Sole 414 nota 3, 479 e nota 1, 493 nota 2, 496 s.
— Verbo 413.
— Vita 439, 440 note 1 e 4, 457.
Giacobbe, patriarca ebreo 274.
giaggiolo, nella medicina 157 s.
Giezi, servo di Eliseo, lebbra di — 309.
Giona, profeta 462.

Giovanni, cristiano a Grado 516.
Giovanni Battista, il Precursore 407.
Giovanni Crisostomo 306.
Giovanni, evangelista 390, 440, 455, 456, 493, 543.
Giovanni II, papa 403.
Giovanni XXIII, papa 535.
Gioviano, vescovo di Corcira 348 ss.
Girolamo, santo dottore 543.
Giuda, patriarca ebreo 450.
Giuda, il traditore 309, 346 s., 450.
giudaiche, epigrafi 302, 315.
Giudizio Universale 344.
Giulia *v.* Flavia Giulia Flaviana.
Giulia Mammea, madre di Severo Alessandro 539, 544 e nota 4.
Giuliano *v.* Aurelio Giuliano, figlio di Primo.
Giuliano, devoto di Esculapio 164.
Giuliano l'Apostata, imperatore 124, 400, 433.
Giuliano, cesare 526.
Giulio Africano, scrittore cristiano 539 nota 2.
Giulio Aquila Polemeanos, Tiberio, benefattore ad Efeso 211 nota 1.
Giulio Eugenios, Marco, vescovo di Laodicea nella Licaonia 385, 394 ss.
giuramenti dei Greci 199, 225 s.
Giuseppe d'Arimatea 403 s.
Giustiniano, imperatore 326, 328 ss., 448, 468, 470, 476.
Giustino, martire 332 nota 1, 384, 465 nota 5.
Giustizia, personificazione 464.
Gnaeus Papirius v. *Papirius, Gnaeus.*
Gnaeus Tutorius Cn. f. v. *Tutorius Cn. f., Gnaeus.*
Gneo Pompeio Theophanes *v.* Pompeio Theophanes, Gneo.
gnosticismo 276 s., 283, 312, 529 ss.
Golgotha *v.* Calvario.
Golia, gigante 461 nota 2.
Gomphoi (Tessaglia), inno a Iside 136.
Gordiano III, imperatore 189, 219.
Górgone, figura mitica 280 s.
Gortina (Creta) 155 s., 165.
— statua di Artemide Toxia 229 nota 3.
Goti 362 s.
Gotsmich, Alois 166 nota 4.
Grado (Italia settentrionale), basilica di Sant'Eufemia 515 ss.
Granio Rufo, Publio, romano, devoto di Asclepio 156 ss., 164.
grano, commercio del — 227 s.
Graziano, imperatore, monete 417.
Gregorio Magno, papa 554.
Gryneion (Eolide asiatica), oracolo di Apollo 75, 79, 92 e nota 3, 93 s.
Gryneios *v.* Apollo Gryneios.

Hadrianoi (Misia) 388 s.
Hadrumetum (oggi Susa) (Tunisia) 247 nota 1.
Hagna, dea della fonte, culto ad Andania (Messenia) 8 s., 92.
Hagnodemos, figlio di Hagnotheos, *pythaïstès* 194.
Haliastai, tiaso a Coo 68.
Halieis (Argolide) 152 s.
— culto di Apollo 291 s.
— monete 292.
Harma, roccia del monte Parnete 67.
Harnack, Adolf von 54.
Heberdey, Rudolf 107.
Hedenborg, Johann 168.
hederae distinguentes 44.
Heinevetter, Franz 106.
Hekatombaiòn, mese attico 45.
Helianax, figlio di Asklepiodotos, ateniese, sacerdote dei Cabiri a Delo 202.
Helios, dio, culto al Pireo 18.
Helloi *v.* Selloi.
Hephaistios, mese lesbio 44.
Heraieus di Mitilene, devoto di Asclepio 151.
Heraklea, fanciulla ebrea 237 s.
Herakleitos, *hieropoiòs* a Eritre 35.
Hercules, dio 218; *v.* Eracle.
Hermaios, figlio di Epiktàs, licio 106.
Hermes, segretario ad Olimpia 181.
Hermias, tesoriere a Didyma 94 ss.
Hermon, fedele a Dodona 83.
Herodes, figlio di Dionysios, devoto di Iside 216.
heròon, nome di tomba in epigrafi cristiane 387 s.
Heros Archegetes, dio, culto a Ramnunte 196.
Herzog, Rudolf 143, 501, 504 nota 2.
Hesychion, donna ebrea 220 s.
Hesychios, cristiano a Ravenna 518.
Hierapolis *v.* Hieropolis.
Hierapytna (Creta) 129, 226.
hieropoiòs, sacerdote eponimo di Eritre 35.
Hieropolis (Frigia *Salutaris*) 377 s., 380 ss., 386.
Hiller von Gaertringen, Friedrich 368.
Hippios *v.* Posidone Hippios.
Hippokathèsia, feste a Rodi 42 s., 173.
Hipponion (Magna Grecia) 258 ss.
Homereòn, mese a Ios 26 s.
Horai, dèe 88, 90.
Horus, dio egizio 139, 277.

hydrophòroi, addette al culto di Artemide Pythie a Didyma 176 e nota 2.
hydroposìa 44 s.
Hygieia, personificazione della salute 49 nota 4.
— *V.* Atena Hygieia.
Hypatianòs *v.* Claudio Hypatianòs.
Hypatios, vescovo ad Efeso 401 ss.
Hypatos, dio, culto a Paro 68 s.
— *V.* Zeus Hypatos.
Hyperdexia *v.* Atena Hyperdexia.
Hyperdexios *v.* Zeus Hyperdexios.
Hyperes, figlio di Telamone, mitico sacerdote ad Alicarnasso 174.
Hyperteleatas *v.* Apollo Hyperteleatas.
hypospondophòroi ad Olimpia 181.
Hypsikles, figlio di Stasimenes, compratore di eponimia a Taso 35.

Ia–ai, dèmone 254.
Iae, dèmone 254.
Iakobos, cristiano in Siria 439.
Iakub–ia, dèmone 254.
Ialiso (Rodi), santuario di Apollo Erethimios, lista di sacerdoti 171 s.
Iamidai, famiglia nobile ad Olimpia 181, 182 e nota 1.
Iamides *v.* Claudio Polykrates Iamides; Claudio Tisamenòs Iamides.
Iao, dèmone 254.
Iasò, dea 125, 144.
— culto al Pireo 15 s.
Iasos (Caria), culto di Zeus Megistos 62 s.
Ierapoli (Frigia) 80 note 3–4.
— oracolo di Apollo Kareios 75, 79, 100 ss.
— teatro 100 e nota 3.
Ierocesarèa (Lidia), culto di Artemide Persica 65 s.
Ierocle, grammatico bizantino 513.
ierofante 8, 41, 187.
Igiea, dea 125, 131.
— culto: nell'Attica 25; a Coo 211; ad Epidauro 164.
— inno in onore di — 130 s.
— statua nel santuario di Asclepio a Coo 146.
— *V.* Atena Hygieia.
Ignazio, vescovo di Antiochia 356, 400, 430.
Ikaria, demo attico, santuario di Apollo Pizio 194, 195 e nota 2.
Ikarios, figura mitica 214.
Ikonion (Licaonia) 80 nota 4.
Ilasios, figlio di Isakios, archisinagogo degli Antiocheni 220.
Imbros, demo di Kaunos (Caria) 93.
Imetto, monte (Attica), culto di Zeus Epakrios 38.
incubatio (nel santuario di Esculapio) 161 e nota 4, 162.
Indizione 415 s., 445, 452, 477.
indovini ad Olimpia 181 s.
inferi, dèi 250, 251 e nota 2.
Inferno cristiano 394.
Inni Orfici 111.
inni sacri 123 ss.
insabbiamento (in testo di defissione) 253.
interpunzione, segni di — 227.
Iobacchi, associazione dionisiaca ateniese 31 e nota 2.
Ioio, appellativo di Seth 254 s.
Ioleos, eroe, culto in Attica 37.
Ione, eroe, culto a Samo 60 s.
Ionia asiatica *v.* Didyma, Efeso, Eritre, Klaros, Mileto, Priene, Smirne, Teo.
Iorbeth, appellativo di Seth 254 s.
Ios, isola 26 s., 135.
Ioseias, re ebreo 541.
Iosphe, dèmone 254.
Iphistiadai, demo attico 59.
Ippocrate, medico 146 e note 5–6, 147, 536.
« Ippolito », santo, statua di — 535 ss.
Ippolito, scrittore cristiano e martire 536, 538 ss.
— Còmputo pasquale 538 ss.
Ireneo, vescovo di Lione 406 s., 486, 493, 532.
Isacco, patriarca ebreo 274, 462, 482.
Isaia, profeta 426, 428.
Isakios, ebreo 220 s.
Isiàs, figlia di Atoklea, donna euboica 249.
Iside, dea egizia 119, 133 ss., 166 nota 3, 243, 275.
— culto: ad Assuan 135 nota 1; a Cirene 216; a Coo 68; a Delo 203, 205 s.; a Madīnet Mādī (Faiyûm) 136, 216 e nota 6; a Menfi 134 ss.; ad Opunte 166; a Philai 466 ss.
— invocazione a — su papiro 136 nota 3.
— tomba: a Menfi 134; a Nysa 134.
— *V.* Thesmophòros.
Iside–Tyche, dea 274.
Isidoros, cristiano ad Atene 323.
Isidoros, poeta di aretalogie nel santuario isiaco di Madīnet Mādī (Faiyûm) 136 e nota 7, 216 nota 6.
Isocrate, oratore 224.
Isodemos, fedele a Dodona 84.
Isola Tiberina *v.* Roma.
isopsefia 311 s., 431 e nota 3, 460 s., 469.
Israele (popolo) 366 s.

Isthmos, demo di Coo 147 nota 1.
Istmio *v.* Posidone Istmio.
Istmo di Corinto, fortificazioni 328 ss.
Isyllos, poeta 145 nota 1.
Italia settentrionale, iscrizioni cristiane 504 ss.
— *V.* Adria, Aquileia, Grado, *Iulia Concordia*, *Mediolanum*, *Patavium*, Ravenna.
Italici a Delo 218 s.
Itanos (Creta) 129.
Ittiti 358 nota 1.
Iulaios, mese lesbio 44.
Iulia Concordia (Italia settentrionale), sepolcreto dei militi 508 ss.
Iulianòs, possessore di amuleto 280.
Iulianòs Euteknios, missionario cristiano a *Lugdunum* 494 ss.
Iulis, vittima di defissione 281.
Iuppiter Secundanus, culto a Delo 218.

Jacopi, Giulio 172.
Jalabert, Louis 301 s.
Jerphanion, de, Guillaume 313 s.

Kaibel, Georg 513.
Kairòs, dio, culto ad Olimpia 51.
— statua 51.
Kairòs Olympios, dio, culto a Velia 51.
Kaisareia Troketta (Lidia) 80 nota 3.
Kalandion, cristiano a Siracusa 524.
Kallatis (Ponto Eussino) 122.
Kallinikos *v.* Eracle Kallinikos.
Kallipolis (Chersoneso Tracio) 80 nota 3.
Kalliste, dea, culto ad Atene 200 e nota 4, 201.
Kapiton *v.* Aurelio Kapiton.
Kareios (Karios), dio nella Frigia 100, 103.
— *V.* Apollo Kareios.
Karikòs, cristiano a Roma 533 s.
Karneades, figlio di Karneades, sacerdote ad Apollonia (Cirenaica) 178.
Karpathos, isola 370 ss., 517.
— basilica di Sant'Anastasia 372.
— *V.* Arkàsa.
Kasion, monte (Siria) 274.
Kasios *v.* Zeus Kasios.
Kaunos (Caria) 92.
Kavvadias, Panagiotis 149.
Keleos, figura mitica 214.
Kenchreai (Argolide) 445.
Kephisia, demo attico 203.
— monumento sepolcrale di Appia Annia Regilla 230 s.
Kharga, oasi (Egitto), necropoli di el Bagawāt 461 ss.
Killai (Tracia), culto di Dioniso 189.
Kios (Bitinia), inno ad Anubide 137.
Klarios *v.* Apollo Klarios.
Klaros (Ionia Asiatica) 121.
— oracolo di Apollo 75, 77, 79, 80 e note 1, 3–4, 110 s., 121 s., 383.
Klaudianè, vergine consacrata a Melo 369.
Klauser, Theodor 484, 503.
Kleinatas tebano, devoto di Asclepio 151.
Klematios, vescovo di Atene 325.
Kleò, devota di Asclepio 150 s.
Kleùtas, fedele a Dodona 86 s.
Klytiadai, famiglia nobile ad Olimpia 181, 182 e nota 1.
Klytiades *v.* Sossio Stephanos Klytiades; Vibullio Faustiniano Klytiades.
Koikylides, Kleopas 446.
Koronìs, figura mitica 125, 131.
Koropaios *v.* Apollo Koropaios.
Korope (Tessaglia), oracolo di Apollo 75 s., 83.
Korykos (Cilicia) 324 nota 3, 423 nota 5, 425 s., 433 nota 7, 517.
Kosmesis, personificazione 481.
Kranion *v.* Calvario.
Kreiochersophrix, dèmone 253.
Kretaia, sposa di Hermon 83 s.
Kronos, dio 108 s., 126 ss., 139, 223.
Ktisis, personificazione 481.
Kuessos (Asia Minore) 395, 396 e nota 2.
Kurion (Cipro) 257, 416, 418 ss.
— defissioni giudiziarie 247.
Kuros, dio cretese 126, 128 s.
Kyndaias (o Kyndeas), martire ad Axiopolis 361.
Kynegètai, dèi, culto al Pireo 15 ss.
Kynes, dèi, culto al Pireo 15 ss.
Kyrillos, martire ad Axiopolis 361.
Kyrillos Celere, senatore 395.
Kyrtàs *v.* Andreas.
Kys (Caria) 219.

Labranda (Caria), culto di Zeus Labraundos 208 s.
Labraundos *v.* Zeus Labraundos.
Labyadai, fratria delfica 27 ss.
Laconia *v.* Amyklai, Eleuterolàconi, Epidauro Limera, Sparta.
lamento funebre 29 s.

laminetta plumbea profilattica 365 ss.
laminette auree « orfiche » 258 ss.
laminette oracolari 79, 81 ss.
Lampon, indovino ateniese 259 nota 3.
Laodicea (Siria) 495 ss.
Laodicea Combusta (Licaonia) 313 nota 1, 385, 394, 396 ss., 493 nota 3.
Lappa (Creta) 267.
Laranda (Licaonia) 113 s.
Lathos, dèmone 253.
Latona, dea 93 s., 125, 194, 224 s.
Lattanzio, scrittore cristiano 110, 111 nota 2.
latte, simbolo di delizia 267 s.
latte materno in epigrammi sepolcrali 317, 318 e nota 1.
Lazio *v.* Anzio, Ostia, Roma, Torrenova.
Le Bas, Philippe 227.
lebbra 234 nota 1.
Lebena (Creta), *adyton* 154 ss., 158, 165.
— culti: di Acheloo 154; di Asclepio 143, 145 e nota 1, 148, 154 ss., 165, 290 nota 4 (*v. sanationes*); delle Ninfe 154.
— *sanationes* 147, 154 ss., 162 nota 4, 164, 166.
Leclercq, Henri 354.
lega marittima ateniese 63.
leggi sacre 3 ss., 31 s., 68 ss., 147 nota 3.
legna, raccolta abusiva di — 19.
Lelanzia, pianura (in Eubea) 126.
Lemno, isola, cleruchia ateniese 60.
— *V.* Myrina.
Leon, servo sacro, *spondàules* ad Olimpia 181.
leone 276 s.
Leone XIII, papa 380.
leonino, dio 276 s.
Leontopolis (Egitto) 277.
Lesbo, calendario 44; *v.* Mitilene.
Lethe, fonte di — 264 e nota 3, 266.
— personificazione dell'oblìo 264.
Letoide (= figlio di Latona), epiteto di Apollo 131.
lettisternio 41.
lettori nella Chiesa cristiana 323, 324 e note 2–3, 333 s., 336, 388 ss.
Lex cathartica di Cirene 5 ss.
libagioni 39, 41, 325.
Liberio, papa 400.
Licaonia *v.* Ikonion, Laodicea Combusta, Laranda.
Licia 105 s., 309.
— *V.* Arykanda, Enoanda, Limyra.
Licinio, imperatore 396, 430.
Lidia *v.* Apollonìs, Bageis, Ierocesarèa, Kaisareia Troketta, Sardi, Thyateira.
Ligorio, Pirro, erudito 535 s.
Ligyris, devoto delle divinità egizie a Calcide (Eubea) 133, 136.
liknon, mistica culla di Dioniso 188.
Lilaiò, madre del cristiano Pektorios 489.
Limenios, poeta 123 nota 3.
Limyra (Licia), oracoli « alfabetici » 101 nota 3.
Lindo (Rodi) 57 nota 2.
— culto di Atena 213 ss.
— legge sacra 32.
— liste di sacerdoti 168 s.; di sacerdoti eponimi 167.
— santuari: di Artemide Andromeda, lista di sacerdoti 169; di Posidone Hippios, lista di sacerdoti 168 s.; di Zeus Patròos, lista di sacerdoti 169.
lingua greca, uso cristiano della— a Roma 528 s., 548 s., 556.
Lione, martiri di — 498.
— *V. Lugdunum.*
Lisia, oratore 36.
Lisippo, scultore 51.
liste di sacerdoti e addetti ai santuari 167 ss.
Livio, Tito, storico 100, 160 e nota 3.
Locri Epizefirî (Magna Grecia) 216 nota 1, 260 nota 2, 261.
Locride *v.* Opunte.
Loios, mese macedonico 432, 514 nota 1.
Longobardi, invasione dei — 517, 521.
luce, concetto di — presso i Cristiani 310.
Luce, nome del dio leonino 277.
lucernette cristiane iscritte 453 ss.
lucernette votive 20.
Lucia, santa 527 s.
Luciano, scrittore 27.
Lucilla, figlia di Marco Aurelio 378.
Lucio, devoto di Esculapio 163.
Lugdunum (Gallia) 486, 494 ss.
Lukianè, cristiana ad Eraclea–Perinto 364.
Lukis (= Lukios) *iunior*, cristiano ad Eraclea–Perinto 364.
Lukis (= Lukios) *senior*, cristiano ad Eraclea–Perinto 364.
lumi su tombe cristiane 340, 342, 343 e nota 2, 344.
Lusoi (Arcadia), culto di Artemide 291.
Lykeios *v.* Apollo Lykeios.
Lykosura (Arcadia) 23, 31.
— culto di Despoina 20 ss., 287, 289.

Lysanias, fedele a Dodona 85.
Lysanias, operaio soffiatore nella zecca ateniese 248.
Lysistrate, sacerdotessa di Demetra e Cora ad Atene 192 s.
Lyttos (Creta) 229 nota 5.

Maas, Paul 130, 131 nota 3, 193.
Maccabei 444.
Macedonia *v.* Beroia, Dion, Filippi, Pieria, Tessalonica.
Machaon, dio 125.
Madaba (Palestina), musaico topografico cristiano 446 ss.
Madînet Mādī (Faiyûm), culto di Iside 136, 216 e nota 6.
Madonna di Spoleto, icone 461 nota 3.
Maecius L. l., Decimus (Italico a Delo) 218.
Maffei, Scipione 273.
Magaratarícha (Siria) 509 s.
magia 272, 278 ss.
magici, papiri *v.* papiri magici.
Magna Grecia 53, 73.
— *V.* Campania, Cuma, Hipponion, Locri Epizefirî, Metaponto, Petelia, Posidonia, Sibari, Turî, Velia.
Magna Mater, dea, culto a Pessinunte (Frigia) 32.
— inno in onore della — 130.
Magnesia sul Meandro (Caria) 133 e nota 4, 134, 139.
Magnos, cristiano in Creta 412 ss.
Maia, eroina 107; culto in Attica 37.
Maiistas, poeta 166.
Maimakteriòn, mese attico 44.
Makarios, vescovo di Teodoriade (Cirenaica) 477 s.
Makedonios, poeta 123 nota 2.
Makedonios, vescovo di Apollonìs (Lidia) 398 ss.
Makrinos *v.* Pompeio Makrinos, Marco.
Maleatas, dio, culto: ad Epidauro 16, 147 e nota 3; al Pireo 15 s.
— *V.* Apollo Maleatas.
maledizioni 222 ss.
— per violazione di sepolcri 308 s.
Malophòros, dea, culto a Selinunte 241 nota 4.
Malta, isola 433.
Malthake, figlia di Philinos, sacerdotessa di Posidone e di Anfitrite a Teno 215 s.
Mamas, vescovo di Euchàita 409 s.
Mamertini, mercenari in Sicilia 290.
Mammea *v.* Giulia Mammea.
mani alzate, simbolo apotropaico 236 ss.
mani velate, rito delle — 194 e nota 5.
mantica « estatica » 74, 77.
— « naturale » 74 s.
Manuele II Paleologo, imperatore 326.
Maratona, demo attico 37, 230, 232 nota 1.
— Tetrapoli di —, calendario sacro 36.
Marcello di Side, poeta e medico 233.
Marciano, proprietario di amuleto 276.
Marcione, eretico 544.
Marco *v.* Vibullio Marco.
Marco Aurelio, imperatore 378, 383 s., 498.
Marco Gavio Cornelio Cetego *v.* Gavio Cornelio Cetego, Marco.
Marco Gavio Squilla Gallicano *v.* Gavio Squilla Gallicano, Marco.
Marco Giulio Eugenios *v.* Giulio Eugenios, Marco.
Marco Pompeio Makrinos *v.* Pompeio Makrinos, Marco.
Marcus Audius M. f. v. *Audius M. f., Marcus.*
Marcus Cottius N. f. v. *Cottius N. f., Marcus.*
Maria, nome di nave 373 s.
Maria Vergine 328, 330, 374 s., 381, 385 s., 403, 438, 460, 463, 502, 550, 551 e nota 2.
— *V.* Annunciazione.
Marini, Gaetano 394.
marmorario, mestiere 333 s.
Maronea (Tracia) 136.
Marrou, Henri-Irénée 501.
Martino, vescovo di Tours 502.
martyrion 360 s.
Martyrologium Hieronymianum 362.
Massimino, imperatore 395 ss.
matronimico 245 e nota 1, 249, 280.
Matteo, evangelista 338, 451.
medici greci 507.
— nelle liste degli addetti al santuario di Olimpia 183.
— a Roma 161 e nota 3, 164.
Mediolanum (Italia settentrionale) 505 ss.
Megaloi Theoi Karneioi (= Cabiri) 91 s.
Megara (Megaride) 17 nota 3, 37 nota 3, 336.
Megistos *v.* Zeus Megistos.
Meilichios *v.* Zeus Meilichios.
Melampo, figura mitica 292.
Melaneus, eroe messenico, culto ad Andania 92.
Meleagro, eroe 222 s.
Melitone, vescovo di Sardi 466.
Melo, isola 368 ss., 453 nota 1.
Memnon, allievo di Erode Attico 230.
Menandros *v.* Flavio Menandros.

Menfi (Egitto), culti: di Efesto 134, 139; di Iside 134 ss.
— necropoli 117.
Menodoros, figlio di Sosikles, del demo di Imbros (Kaunos) 93.
Mercurius, dio 218.
— *V.* Ermete.
Meriamlik (Cilicia), culto di santa Tecla 463.
meridiane votive 210 e nota 2.
Mesia inferiore *v.* Axiopolis, *Durostorum*, *Noviodunum*.
Mesomedes, citaredo e poeta cretese, inno a Iside 136 nota 8.
Mesopotamia 384 e nota 5.
— *V.* Dura-Europos, Edessa, Nisibis.
Messana (Sicilia), culto di Apollo 290.
— monete 290 nota 4.
Messene (Messenia) 8, 90 ss.
Messene, mitica regina, fondatrice di Andania 92.
Messenia *v.* Andania, Messene.
Metaponto (Magna Grecia), culti: di Atena Hygieia (?) 49 nota 4; di Zeus Aglaios 49 s.; monete 49 nota 4.
Metellus, Giovanni, umanista francese 158, 161.
metempsicosi 264 s.
metriche, epigrafi 93, 96, 98 s., 101 ss., 106 ss., 110, 113 ss., 117 ss., 124 ss., 136 s., 150, 165 s., 175 s., 192, 210, 213 ss., 216, 233, 242 e nota 1, 261 ss., 267 ss., 270 e nota 3, 317, 329, 339 ss., 344, 348 ss., 365, 380 ss., 392 ss., 401, 412 ss., 418 ss., 458, 464 s., 487 ss., 494 ss., 501, 505 ss., 530 s.
Metrodoros, vescovo di Eumeneia (Frigia) 386 s.
Metrodoros di Calcèdone (?), *zakòros* delle divinità egizie ad Atene 206.
Micale, battaglia di — 227.
miele, nelle libagioni 10.
— nella medicina 157 s., 164.
Mileto (Ionia asiatica) 32 ss., 94, 174 s.
— culti: di Demetra Thesmophòros 97; di Neleo 190.
— liste di *stephanephòroi* eponimi 167, 175.
— statua di Dynamis 229 e nota 2.
— *V.* Apollo.
Miller, Emmanuel, viaggiatore francese 10.
minacce ai violatori di sepolcri 321, 323 e note 1-2, 343 s., 345 ss., 385 ss., 391, 452 s., 475 s.
miniere in Eubea 126.
Minnion, eponimo di Mileto 175.
Minoa, fonte a Delo 14.
Minoidi *v.* Ninfe Minoidi.
Mios, nome del dio leonino 277.
Miosi, nome del dio leonino 277.
« miracoli » di Asclepio 145, 147, 149 ss.
mirra, nei sacrifici 20.
mirto, nei sacrifici 20.
Misia *v.* Cizico, Hadrianoi, Pergamo.
misteri dionisiaci 260, 265.
— *V.* Dioniso, dio.
misure di terreni sacri 59.
— di terreni sepolcrali 68.
Mitford, Terence B. 419 ss.
Mitilene (Lesbo) 151, 167, 183 nota 4, 185.
Mitridate, re del Ponto 185.
Mnasistratos di Messene, ierofante ad Andania 8 s., 90 ss.
Mnemosyne, dea 88 s., 114, 263 ss., 269 e nota 2.
— culto al Pireo 18.
— fonte (o lago) di — 264 e nota 3, 266.
Mnesiepes, pario 88 ss.
Mnesimachos, in epigrafe defissoria ateniese 243 ss.
Moab 314.
Moionis, lindio 215.
Moleus, figlio di Iason, ex-agoranòmo 107.
monarchianismo, eresia 465.
Monceaux, Paul 301.
monete *v.* Arabia (città egizia), Asia Minore, astragalo, Caracalla, Esculapio, Graziano, Halieis, Messana, Metaponto, Phaistos, Telesforo, Teodosio I.
monogramma « costantiniano » 443, 444 e nota 1, 522, 523 e nota 4, 551 s.
monoteismo 274, 310 e nota 2, 376, 434.
Montanisti, eretici 313 nota 1, 433 e nota 2.
Monte Oliveto (Palestina) 451.
montone, nei sacrifici 38, 42 s.
Mopsos, eroe 427 nota 1.
Mopsuhestia (Cilicia), chiesa cristiana 426 ss.
Moretti, Luigi 159 s., 162 nota 4.
Morgantina (Sicilia) 250 s.
morte, pena di — 71 s., 73 e nota 1.
Mosè, patriarca ebreo 274, 449, 462.
Mouterde, René 301 s.
multe sacre 14, 18 s., 30, 70, 72.
multe sepolcrali 308 e nota 4, 381, 385, 386 e nota 1, 387 s., 509 s.
Musagete *v.* Apollo Musagete.
Muse, dèe 88 s., 114 s.
— culto: ad Atene *v.* Muse *Philòsophoi*; a Tespie 47 nota 7.

[Muse] patrone della cultura 525 s.; *v.* Pieridi.
Muse *Philòsophoi*, culto ad Atene 212 s.
Musena Irene, cristiana a Roma 535.
musicali, strumenti 127 ss.
musive, epigrafi 219 ss., 347 ss., 371 ss., 416 ss., 425 ss., 436 s., 468, 474, 476 ss., 515 ss.
Mykonos, isola 236, 238 nota 6.
— calendario sacro 42.
Myrina (Lemno), culto di Artemide 60.

Nabers, Ned 251 e nota 2.
Naios *v.* Zeus Naios.
Narsete, generale di Giustiniano 468.
Nasso, isola, culti: di Atena 63; di Atena Poliochos 63; delle Ninfe Mychieis 54.
navi, nomi delle — 373 s.
Nea Paphos (Cipro) 416 s., 421.
Neleo, dio infero, culto a Mileto 190; a Samo 190 s.
Nemerius Stenius M. f. v. *Stenius M. f., Nemerius.*
Nemerius Tutorius Cn. l. v. *Tutorius Cn. l., Nemerius.*
Nemesi, dea 103.
— culto a Ramnunte 196, 233.
Neokles *v.* Aurelio Neokles, figlio di Basileides.
neokòros nel santuario di Iside a Cirene 137.
Neon, vescovo di Ravenna 518.
Neon *v.* Flavio Neon, Tito.
Nephthys, dea egizia 254 s.
— culto in Attica 42.
Neptunus, dio 218.
— *V.* Posidone.
Nerio Martis, dea 133 nota 1.
Nerone, imperatore 521 nota 1.
nessi grafici 44 e nota 1.
Nestore, eroe omerico 507.
Nestore *v.* Settimio Nestore, Lucio.
Nestoriano, Gaio, senatore 395.
Nicea (Bitinia), Concilio 330, 398, 414, 455.
Nicia, pace di — 16.
Nike (?) su rilievo di Taso 10.
Nikomachos, calendario di — 36.
Nikonymos, figlio di Antiphanes, ateniese, sacerdote delle divinità egizie 206.
Nilo, fiume (Egitto) 513.
— piena del — 141 nota 1.
Ninfe, dèe 88, 90, 100, 126; dèe risanatrici 143.
— culto: ad Atene 58 s. (Ninfa), 284 s.; a Coo 14; a Delo *v.* Ninfe Minoidi; a Lebena (Creta) 154; a Nasso *v.* Ninfe Mychieis; a Taso 11 s.
— immagine su rilievo di Taso 10.
Ninfe Minoidi, culto a Delo 14 s.
— Mychieis, culto a Nasso 54.
Ninfegete *v.* Apollo Ninfegete.
Nisibis (Mesopotamia) 360 e nota 2, 381, 384.
— Battistero 360 nota 2.
Noè, arca di — 426 ss., 462.
Nonna, nome femminile su amuleto 280.
Nonno, poeta epico 371 e nota 3.
Nonnos, cristiano a Karpathos 370 s.
notazioni musicali in epigrafi 123 e nota 3.
Noviodunum (Mesia inferiore), martiri di — 361 ss.
Nubia 358, 459.
Nummius Q. l., Quintus (Italico a Delo) 218.
Nysa (Arabia), tombe di Iside e di Osiride (?) 134.

obolo di Caronte 259.
offerenti anonimi 417, 421 ss., 425 s., 437.
oggetti « parlanti » 210, 270, 334 s.
Oinai, demo attico 206.
Olbia *v.* Gasr Elbia.
Olimpia (Elide) 333 s.
— culti: di Demetra Chamynaia 182; di Kairòs 51; di Zeus 179 ss., 292 s.
— liste di addetti ai culti 179 ss.
— oracolo di Zeus 75.
— servi sacri 181 s.
Olinto (Penisola calcidica) 199.
olive, frantoio 434.
Oliverio, Gaspare 472.
olivi, dedica di — 213 ss.
olivo, nei sacrifici 20.
olocausto 24, 38.
Olympios *v.* Kairòs Olympios, Zeus Olympios.
Omelieus, dèmone 253.
Omero, poeta 27, 104, 222 s., 266, 341, 419, 494, 496, 507.
omphalòs a Delfi 194, 195 nota 2.
Onesigenes, figlio di Themon, *astynòmos* a Delo 235.
onniveggenza divina 383.
Onomacrito, profeta e poeta ateniese 260, 270.
onomastica cristiana 304, 318 s., 322, 331, 334, 371, 493, 523 s., 534.
onomastica giudeo-cristiana 442.
Opunte (Locride), culto di Serapide e di Iside 166.
oracoli 4, 74 ss.
— alfabetici (*Buchstabenorakel*) 101 ss.

— consultazione degli — 76 ss.
— *V.* Akraiphia, Apollo, archivi oracolari, Argo, Asclepio, Cirene, Cuma, Delfi, Didyma, Dione, Dioscuri, Dodona, Era, Faiyûm, formule oracolari, Ge, Gryneion, Ierapoli, Klaros, Korope, laminette oracolari, Olimpia, Osiride–Serapide, Ptoion, responsi oracolari, Rodi, Serapide, sorteggio, Trofonio, Zeus.
Oracoli Sibillini 111, 344, 383 nota 7, 489 s., 547 e note 3–4.
« orante », atteggiamento dell' — 463 e nota 3, 515.
ore della preghiera 130 s.
Orfeo, figura mitica 92 nota 3, 260, 263.
— in musaico cristiano 480 nota 1.
Orfici v. *Inni Orfici*.
orfismo 260 s., 265.
Oriente contrapposto all'Occidente 497 e nota 2.
Origene, filosofo cristiano 544 nota 4.
Orikos (Epiro) 84 s.
Orios *v.* Zeus Orios.
oro, valore profilattico dell' — 271.
— uso per le *defixiones* 240.
— uso per le laminette « orfiche » 258.
Oropo (Beozia), culto di Anfiarao 75, 145 nota 1.
Orsi, Paolo 522.
Orthia *v.* Artemide Orthia.
orzo, nei sacrifici 20.
Osiride, dio egizio 119, 139 s., 243.
— culto: in Attica 42; a Delo 205.
— tomba a Nysa 134.
Osiride–Serapide, oracoli 119.
ossuari palestinesi 441 ss.
Ostia (Lazio) 113 s., 160, 308.
Otranto, cattedrale, pavimento 477 nota 1.
Ovidio, poeta 160 nota 3.

Pace, personificazione 462 ss.
Pafo (Cipro) 114 e nota 3.
Paiàn, epiteto di Apollo e di Asclepio 125, 131.
Paiania, demo attico 203.
Paionidai, demo attico 203.
Palestina 433 e nota 5, 440 ss., 551.
— *V.* Bersabea, Beth She 'arim, Bethoron, Betlemme, Calvario, Cana, Dora, Eleutheropolis, Emmaus–Nikopolis, Gerusalemme, Madaba, Monte Oliveto, Rhama, Samaria, Talpioth, Thamna.
palindromi 283.
Pallade Atena, inno in onore di — 130, 133 nota 2.
— *V.* Atena.
Pan, dio, in musaico cristiano 480 nota 1.
— inno in onore di — 130.
Panàkeia, dea 125, 144.
— culto al Pireo 15 s.
Panatenèe, feste in Atene 67.
Pandemos *v.* Afrodite Pandemos.
Panfilia 105.
— *V.* Side, Syedra.
Pannonia *v.* *Aquincum*, *Sirmium*.
Panormos (Creta), basilica cristiana 414.
Pantainos *v.* Flavio Pantainos, Tito.
Pantamianòs, vescovo a Delfi 345, 347.
Paola *v.* Bebia Paola.
Paolo apostolo 305, 307 s., 316, 326, 354, 360, 381 s., 384, 386, 404, 410, 414, 423, 433, 445, 463 s., 497 nota 2.
Papadimitriu, Ioannis 350.
papaveri bianchi, nei sacrifici 20, 22.
papi *v.* Aniceto, Callisto I, Callisto II, Clemente VIII, Cornelio, Damaso, Eutychianòs, Gelasio I (?), Giovanni II, Giovanni XXIII, Gregorio Magno, Leone XIII, Liberio, Pio IV, Pio IX, Sisto I, Sisto III, Vittore.
papiri magici 278, 280, 282 s.
Papirio, Gneo, console 218.
Paradiso cristiano 394, 507 s.
— raffigurazione su lapide sepolcrale 515.
Paradiso terrestre, fiumi, personificazioni dei — 479 ss.
Parnete, monte (Attica) 67.
Paro, isola 10, 55, 68 s.
— culti: di Apollo Delio 63 nota 6; di Archiloco 87 ss., 207, 219 nota 2; di Eracle Kallinikos 207; di Hypatos 68 s.; di Zeus Basileios 207; di Zeus Elasteros 10, 54, 56.
— *heròon* di Archiloco (*Archilocheion*) 87 ss.
— *monumentum Archilocheum* 207.
Pasqua, data della — 538.
Pasquali, Giorgio 364 nota 1.
Patavium (Italia settentrionale) 105 nota 4.
Pater noster, su lastra fittile 336 ss.
Patrasso (Acaia) 331.
Patroia *v.* Atena Patroia.
Patroios *v.* Zeus Alastoros Patroios.
patronimico premesso al nome 193 nota 1.
Patròos *v.* Zeus Patròos.
Pausania, periegeta 21, 23, 46 nota 3, 51, 148 s., 154, 179, 200 s., 207, 289.
pavone, simbolo cristiano 348.

peàna 11 s.
pecora, nei sacrifici 11 s., 38, 40.
Peek, Werner 248, 318 nota 1.
Peisandros, figlio di Lucio Settimio Nestore, poeta 114 nota 2.
Peisikrates, figlio di Akrotimos, *pythaïstès* 195 nota 2.
Peithon, figlio di Sosigenes, *pythaïstès* 194.
Pektorios, cristiano ad *Augustodunum* 486 ss., 498, 532, 545, 547.
pellegrinaggi: a Delfi 66 s., 123, 194 ss.; in Terra santa 352 ss.
Peloponneso, epigrafi cristiane 326 ss.
Pelusio (Egitto), culto di Zeus Kasios 274 s.
Penisola calcidica *v.* Olinto.
Penisola iberica, epigrafi cristiane 481 ss.
— *V.* Cartagena, Cordova, Ecija, Elvira.
Peppas Delmusu, Dina 284, 286.
Perea rodia (Asia Minore) 171, 200.
Pergamo (Misia) 80 nota 3, 121.
— culto di Asclepio 145 nota 1, 147 e nota 2, 158 nota 1.
Pericle, uomo politico ateniese 53, 61.
persecuzioni anticristiane 362, 396, 397 e nota 4, 400, 455, 502, 519, 528.
Persefone, dea 223, 243, 255, 258 nota 1, 266 ss., 273.
— *V.* Cora.
Perseo, figura mitica 169, 280.
Persiani, odio ateniese contro i — 224, 227.
Persica *v.* Artemide Persica.
personificazioni 49 nota 4, 101, 103 s., 106 ss., 228, 229 e nota 2, 263 ss.
— presso i Cristiani 381 s., 385, 420 s., 462 ss., 479 ss., 530 ss., 545.
pesce, simbolo cristiano 311, 491, 492 e nota 3.
— *V.* Gesù Cristo.
pesci sacri 23 ss.
pesci sacri iscritti 292 s.
Pessinunte (Frigia), culto della Magna Mater 32.
pestilenze 80 e note 3–4, 160.
Petelia (Magna Grecia) 258 e nota 2, 260, 265 e nota 2, 266.
Pfohl, Gerhard 166 nota 4.
Phaistos (Creta), culto di Velchanos 289, 290 e note 1–2.
— monete 290.
Phalaris, figlio di Euthychion, di Lebena, devoto di Asclepio 155.
Phanagoreia (Bosforo Cimmerio) 228.
Phastadeis, πάτρα a Taso 55 s.
Philai (Egitto) 478.
— culti: di Iside 466 ss.; di santo Stefano 467.
Philon, maestro cristiano a Cirene 473 ss.
Philon, nome di vescovi a Cirene 474 s.
Philòsophoi v. Muse *Philòsophoi.*
Philoxena *v.* Claudia Philoxena.
Phison, fiume del Paradiso terrestre 479 s.
Phlegyas, figura mitica 125.
Phnuto, nome del dio leonino 277.
Phoibe, diaconessa cristiana di età apostolica 445.
Phoinix, precettore di Achille 222 s.
Photion, donna ebrea 220.
Phre, nome del dio leonino 277.
Phrearroi, demo attico 200.
piante salutari 144, 157 s.
Picard, Charles 359.
Piccirillo, Michele 453 nota 5.
pidocchi, in una *sanatio* 151.
Pieria (Macedonia) 263.
Pieridi (= Muse), dèe 114 s.
Pietro apostolo 309, 386, 430, 497 nota 2, 552 ss.
— reliquie di — 554 e nota 5, 556.
Pietro e Paolo apostoli, culto comune 545.
Pilo v. *Sextilius L. f. Pilo, Publius.*
pinakes votivi 194, 195 e nota 2.
Pindaro, poeta 114 nota 1.
pinoli, nella medicina 164 e nota 5.
Pio IV, papa 535 s.
Pio IX, papa 535.
piombo, nella tecnica oracolare 79.
— nelle *defixiones* 240 e nota 1.
Pireo (Attica) 246.
— culti: di Akesò 15 s.; di Apollo 15; di Asclepio 15 s., 144, 147 nota 3, 148, 193; di Ermete 15; di Helios 18; di Iasò 15 s.; dei *Kynegètai* 15 ss.; dei *Kynes* 15 ss.; di Maleatas 15 s.; di Panàkeia 15 s.
Pisidia 105 s., 309, 395.
— *V.* Adada, Antiochia, Termessos.
Pisistratidi, tiranni di Atene 260.
Pitagora di Samo, filosofo 260 s.
Pitagorici 549.
Pitonessa di Delfi 543.
Pizio *v.* Apollo Pizio.
Platea (Beozia) 335 s.
— battaglia di — 197, 199, 225.
Platone, filosofo ateniese 260, 264 e nota 4, 285, 465, 543 s.
Platone, poeta comico 16.
Plauto, poeta 161 s.
Plinio, naturalista 146 e nota 5, 158.
Plutarco, storico 224.
Pluto, dio 16, 144.
Plutone, dio 243, 255, 258 nota 1, 266.

Podalirios, dio 125.
Polemeanos *v.* Giulio Aquila Polemeanos, Tiberio.
Poliàs *v.* Atena Poliàs.
Policarpo, vescovo di Smirne 486, 538.
Poliochos *v.* Atena Poliochos.
Polydeukion, allievo di Erode Attico 230.
Polyeuktos, arconte ateniese 200 s.
Polykaon, fondatore di Andania 92.
Polykrates *v.* Claudio Polykrates Iamides.
Polyrhenia (Creta) 119.
Pompaios, dio, culto a Velia 51.
Pompeia Agrippinilla, sacerdotessa di tiaso bacchico 183 ss., 219.
Pompeio Makrinos, Marco, console (*iunior*) 183, 185, 187.
Pompeio Makrinos, Marco, console (*senior*) 183 e nota 4, 187.
Pompeio Theophanes, Gneo, storico 183 nota 4, 185 e nota 1.
Pompeo, uomo politico romano 185.
Ponte Milvio, battaglia di — 551, 554 nota 4.
Ponto, regione 358, 431 nota 1.
— *V.* Amisos, Euchàita, Sinope.
Ponto Eussino 228.
— *V.* Kallatis.
Poplàs, milesio, profeta di Apollo Didimeo 98 ss.
porco, nei sacrifici 11 s., 38, 42.
Porfirio, filosofo 31, 98.
porpora 22.
porte = città 253 e nota 3.
porte, difesa religiosa delle — 358 e nota 1, 360.
Posideios, mese lesbio 44.
Posidone, dio 108 s.
— culto: ad Alicarnasso *v.* Posidone Istmio; in Arcadia *v.* Posidone Hippios; a Camiro 42 s.; a Delo 216 ss. (*v.* anche Posidone Aisios); ad Egina 62 nota 1; a Lindo *v.* Posidone Hippios; a Rodi (città) 173; a Teno 215.
Posidone Aisios, culto a Delo 202.
— Asphaleios 88 ss.
— Hippios, culto in Arcadia 168; a Lindo 168 s.
— Istmio, culto ad Alicarnasso 174.
Posidonia (Magna Grecia) 49 nota 4.
— culti: di Chirone 48; di Era 269 s.
Posidoniasti, associazione religiosa a Delo 217 s.
Pouilloux, Jean 496 e nota 1, 497.
Praisos (Creta) 129.
Preghiera, personificazione 464.
preghiere 110 s., 120, 130 s.; su amuleti 276 s.
— domanda di — in epitafi cristiani 385.
presbiteri nella Chiesa cristiana 355 s., 369, 372.
Priene (Ionia asiatica) 404.
Prinophòroi, associazione dionisiaca a Tessalonica 297 s.
Prinophòros, epiteto di Dioniso 297 s.
prìtani, magistrati a Chio 33 s.
Pritchett, William K. 193.
Priuli, Stefano 534 nota 3.
Probo, imperatore 391.
Procopio, storico 328 ss., 468.
processioni sacre 9, 34, 187.
proedrìa (sedili) a Ramnunte 196 s.
Proeròsia, feste attiche 40.
« profeti », sacerdoti di Apollo nel santuario di Didyma 174 ss.
profilattiche, epigrafi 112, 334 s., 338, 358, 360 e nota 3, 368, 430, 434, 438, 549 ss.
profilattiche, immagini 112.
progònion (« piccola vittima ») 41.
Pronaia *v.* Atena Pronaia.
Propontide *v.* Eraclea-Perinto.
proscinèmi 216.
proseliti 441, 443.
prosòdion, canto processionale 123 nota 3.
prossenia, onore della — 156.
Prostaterios *v.* Apollo Prostaterios.
proverbi 104, 108, 109 e nota 1, 267 s.
Provvidenza divina 371.
psefia 311 s., 461.
Ptah, dio egizio 134.
— *V.* Efesto.
Ptoion, santuario oracolare ad Akraiphia (Beozia) 75.
Ptoios *v.* Apollo Ptoios.
Publius Arellius Q. l. v. *Arellius Q. l., Publius.*
Publius Castricius P. l. v. *Castricius P. l., Publius.*
Publius Sextilius L. f. Pilo v. *Sextilius L. f. Pilo, Publius.*
Pudicizia, personificazione 420.
Pugliese Carratelli, Giovanni 100 s., 103 nota 1, 171, 259 s., 422.
« puntinato », tecnica epigrafica 208, 292.
purificazioni 6.
purità rituale 5 s., 31 s.
purità spirituale 31 s.
Pyanepsiòn (o Pyanopsiòn), mese attico 27, 40 s.
Pyanòpsia, feste attiche 40 s.
Pythaieus *v.* Apollo Pythaieus.
Pythaìs (= pellegrinaggio a Delfi) 66 s., 123.
Pythaïstài, pellegrini a Delfi 67 nota 2, 194 ss.
Pythie *v.* Artemide Pythie.

quercia sacra a Dodona (Epiro) 75.
Quintus Nummius Q. l. v. *Nummius Q. l., Quintus.*

Rachele, donna dell'*Antico Testamento* 450 s.
Ramnunte (Attica) 201.
— culti: di Dioniso 196; di Heros Archegetes 196; di Nemesi 196, 233.
Ramsay, William M. 380.
Ravenna (Italia) 505, 517 s.
Re, dio egizio 277.
Rea, dea 126.
Rebecca, donna dell'*Antico Testamento* 462.
refrigerio cristiano 460.
Regilla *v.* Appia Annia Regilla.
reliquiari 221, 390 s.
reliquie cristiane 353, 354 e nota 4.
responsi oracolari 77 ss.
— *V.* oracoli.
retrograda, direzione della scrittura 81, 190, 247, 291.
Reynolds, Joyce 472.
Rhama (Palestina) 451.
Rheneia, isola 236 e nota 4, 237 s.
ricette mediche 156 s., 158 e nota 1, 163 s.
Ritti, Tullia 100 nota 3.
Robert, Louis 98, 110, 472 s.
Rodi, isola 219, 365 ss.
— culti: di Apollo Pizio 173; di Posidone 42 s., 168 s., 173; del Sole 68.
— legge sacra 31.
— liste di sacerdoti 167 ss.
— santuario oracolare di Apollo Pizio, lista di « profeti » 173.
— sinecismo 168.
— *V.* Camiro, Ialiso, Lindo.
Rodokles, cnidio 256.
Rolley, Claude 56 e note 1–2.
Roma 114, 251 ss., 258, 269, 271, 315, 378, 381 s., 384, 403, 433.
— basilica di Sant'Agnese 502 nota 3.
— basilica di Santa Maria Maggiore 551.
— basilica di San Pietro in Vaticano, tomba di Pietro 312, 551 nota 2, 552 ss.; graffiti 375.
— catacombe: di Commodilla 503; di Panfilo 533 s.; di Priscilla 375; di Sant'Ippolito 544; Tusculane 535.
— chiesa di Santa Pudenziana 406.
— cimitero di San Callisto, Cripta dei Papi 547 s.
— collezione Farnese 158 s.
— culto di Asclepio (Esculapio) 78; *v.* Esquilino, Isola Tiberina.
— epigrafi cristiane 528 ss.
— Esquilino, santuario di Esculapio 165; *sanationes* 165.
— Gianicolo, santuario delle divinità siriache 164 e nota 4.
— Isola Tiberina, santuario di Asclepio (Esculapio) 143, 148, 158 ss.; *sanationes* 147, 162 ss., 166.
— mausoleo di Costantina 502 nota 3.
— Via Appia, Triopion di Appia Annia Regilla 232 s.
Roma « aurea » 383 e nota 7.
— centro della Chiesa 386.
— « regina » 383 e nota 7, 384.
Rosalia, feste funerarie 298.
rose nel culto funerario 297 s.
Ross, Ludwig 172.
rotacismo 292.
Rougemont, Georges 27.
rubricazione delle epigrafi 229 note 4–5.
Rufo, uomo di Morgantina (Sicilia) 250 s.
ruggine del grano 172.

Sabaoth, nome divino ebraico 371.
Sabatios *v.* Zeus Sabatios.
Sabatios, martire insieme con Trophimos a Synnada 391.
Sabina, imperatrice, moglie di Adriano 215 nota 9.
Sabina Tranquillina, imperatrice, moglie di Gordiano III 189, 219.
Sabiri (tribù degli Unni) 409.
sacerdoti, cataloghi di — 167 ss.
sacerdozi annuali 168 s., 174, 177.
— ereditari 174.
— stabili 168.
— vendita dei — 4, 32 ss.
sacrifici 33 s., 37 ss., 42.
— preliminari 16, 193.
— carni dei — 14.
Salamina (Cipro) 419.
Salamina, isola 37 nota 3.
Salaminioi, associazione gentilizia nell'Attica, calendario dei — 37 e nota 3.
Salmanios, musaicista a Madaba 448.
Salmi 330, 348, 366 ss., 431, 436, 458 nota 3, 460 e nota 1, 478 nota 1, 512, 543.
salsamentario, mestiere 331.
Salus, dea 164.
Samaria (Palestina) 353.
Sambàtis (= Sabbàtis), cristiano ad Atene 319
Sambatìs, cristiana a Karpathos 370 s.

Sammos *v.* Aurelio Sammos.
Samo, isola 73, 374 s.
— culti: di Atena Ἀθηνῶν μεδέουσα 60 ss.; degli Eponimi delle tribù attiche 60 s.; di Era 190 s.; di Ione 60 s.
— rivolta di — 61.
Samotracia, isola, culto misterico dei Cabiri 34.
Samuele, profeta 543.
sanationes (guarigioni miracolose) 143 ss.
Sansone, eroe ebreo 429.
« santo » = Cristiano 325, 423 nota 5, 433 e nota 7, 491.
santuari, misure dei — 59.
sarcofagi iscritti 482 ss., 508 s., 518 ss.
Sardi (Lidia), culto di Artemide 290.
Sarpedon, figlio di Karneios, *astynòmos* a Delo 235.
Saul, re ebreo 543.
scherzi grafici 114 e nota 4, 115.
schiavi a Delo 235 s.
Schmid, Magnus 166 nota 4.
scholae armaturarum, corpi di guardia imperiali 511.
scismi 356.
scomunica 403 s.
Scrinzi, Angelo 168.
scuole nell'Egitto cristiano 456 ss.
Secundanus v. *Iuppiter Secundanus.*
Secundilla, nome su amuleto 276.
— *V.* Flavia Secundilla.
Secundina *v.* Cecilia Secundina.
segni d'interpunzione 227.
segni divisorî 294.
Segre, Mario 32 nota 4.
segretario ad Olimpia 181, 182 e nota 2.
Seius M. l., Tiberius (Italico a Delo) 218.
Seleuco I, re di Siria 96 nota 2.
Seleuco IV, re di Siria 427 nota 1.
Selinunte (Sicilia) 257.
— culto di Malophòros 241 nota 4.
— testi di defissione 241 e nota 4.
Selloi (Helloi), casta sacerdotale a Dodona 75.
senator, titolo bizantino 511, 512 e nota.
Senofonte, storico 76, 81.
sepolcri, difesa dei — 369.
— *V.* maledizioni per violazione di sepolcri, minacce ai violatori di sepolcri, multe sepolcrali.
sepoltura, norme cristiane 402 ss.
Serapiastai, associazione religiosa a Taso 35.
Serapide, dio egizio 117, 119, 137, 274 s., 371; dio oracolare 31; dio risanatore 143 e nota 2, 165 s.
— culto: ad Alessandria 158 nota 1; a Cirene 216; a Delo 23, 165 s., 203 s.; ad Opunte 166; a Taso 35; a Tessalonica 166.
— *V.* Zeus Serapide.
Serapion, cristiano a Karpathos 370.
serpente, simbolo di Esculapio 160.
serpenti a rilievo, su lapide di Ios 26.
serpenti sacri 276.
serpenti velenosi 146.
sete dei morti 264 e nota 1.
Seth, dio egizio 243, 255 e nota 1.
Sethianorum tabellae 255 nota 1.
Settimio Nestore, Lucio, poeta 113 s.
— ritratti di — 115 ss.
Severa, figlia di Zenobios, cristiana di Egitto ad Aquileia 513.
Severina, dama intellettuale 543 s.
Severo Alessandro, imperatore 113, 538, 539 e nota 2, 541, 544.
Sextilius L. f. Pilo, Publius (Italico a Delo) 218.
Sibari (Magna Grecia) 49 nota 4, 191.
Sicilia 315, 433, 521 ss.
— *V.* Camarina, Catania, Gela, Messana, Morgantina, Selinunte, Siracusa.
Sicione (Argolide) 10.
Side (Panfilia) 233.
Sige (= « Silenzio », nella gnosi valentiniana) 530, 532 s.
sigilli 273.
« sigillo » della Fede 384.
« sigillo » = Battesimo 384 nota 3, 394 e nota 3.
sigle cristiane 310 s., 374 s., 431, 439 s., 441, 460, 489 s., 508, 510, 522 s., 541, 549 ss.
sigle indicanti nomi divini su edifici 290 nota 4.
— indicanti tribù o simili 182 e nota 7.
signum (= soprannome) 133.
Sileni 187.
silenzio sacro 188 e nota 2.
simboli *v.* agnello, chiave, colomba, Croce, Evangelisti, latte, mani alzate, pavone, pesce, serpente, toro.
simbolismo alfabetico 312 s., 510, 546, 548 s., 554.
Simiephe, nome del dio leonino 277.
sincretismo religioso 273 ss.
Sinesio di Cirene 136 nota 8, 470, 474.
Sinope (Ponto) 431 nota 1.
Siracusa (Sicilia) 315, 321, 433.
— catacombe 522, 524 ss.
Siria 272, 315, 321, 348, 381 s., 384, 430 ss., 551.
— *V.* Androna, Antiochia, Apamea, Kasion, Laodicea, Magarataricha.

siriache, divinità *v.* divinità siriache.
Siriani in Occidente 487, 499, 508 ss.
Sirio, stella della costellazione del Cane 141 nota 1.
Sirmium (Pannonia), Concilio 399.
Sisto I, papa 538.
Sisto III, papa 551.
Skeipàs, figlio di Archelaos, *hypospondophòros* ad Olimpia 181.
Skira, feste attiche 40.
Skirophoriòn, mese attico 40.
Smirne (Ionia asiatica) 23 s.
Soarchos, figlio di Sosos, *nakòros* del tempio di Lebena 165.
Socrate, filosofo 76.
sofisti 148.
Sofocle, poeta drammatico 16.
sogni, interpretazione dei — 117 ss.
Sokolowski, Franciszek 5 nota 2, 8 nota 1.
Sole, dio, culto a Rodi 68.
— statua sul faro di Alessandria 478.
Soloi (Cipro), basilica cristiana 416, 417 e nota 4.
— oracoli « alfabetici » 101 nota 3.
Solone, leggi di — 224.
Sophe *v.* Flavia Sophe.
Sophia, diaconessa cristiana a Gerusalemme 445.
sorteggio, sistema oracolare 74, 79, 81 s., 100 s., 104 ss.
Sosikles, figlio di Giuliano, *hypospondophòros* ad Olimpia 181.
Sosos, figlio di Aristonymos di Gortina, devoto di Asclepio 165.
Sossio Stephanos Klytiades, indovino ad Olimpia 181.
Sosthenes, figlio di Prosthenes, sacerdote a Paro 207.
Soteira *v.* Artemide Soteira, Cora Soteira.
Sotere, santa 502.
Soteridion, cristiana a Catania 523.
Spagna *v.* Penisola iberica.
Sparta (Laconia), culti: di Apollo Carneo 92; di Artemide Orthia 287 s.
specchio votivo 215, 216 e nota 1.
Speranza, dea 108.
Spirito Santo 463.
spiritualità in Asia Minore 105, 112.
spondàulai ad Olimpia 181 s.
spondophòroi ad Olimpia 181 s.
Spurio Stertinio, italico, dedicante a Delo 14.
Squilla *v.* Gavio Squilla Gallicano, Marco.
stabilimenti balneari nell'Attica 322.
stagno, uso nelle *defixiones* 240.
Stasimenes *v.* Hypsikles, figlio di Stasimenes.
statue onorarie 185.
statuette votive 20, 49 nota 4.
Stefano, santo, culto a Philai (Egitto) 467.
Stefano Bizantino, grammatico 100, 114.
Stenius M. f., Nemerius (Italico a Delo) 218.
stephanephòroi, eponimi di Mileto 175.
Stephanos *v.* Sossio Stephanos Klytiades.
Stephanos, ufficiale bizantino a *Iulia Concordia* 511 s.
Stephanos, vittima di defissione 254 s.
Stertinio Xenophon, Gaio, medico di Claudio imperatore 211 e nota 2.
Stichel, Rainer 426, 428.
Stinfalo (Arcadia) 332.
— culto di Era 269.
stirpe aurea 464 s.
stoica, filosofia 111.
stoichedica, disposizione della scrittura 13 ss., 18, 27, 38, 293.
Strabone, geografo 92, 95, 146, 149 e nota 3.
Straton *v.* Timaios, figlio di Straton.
Strazzulla, Vincenzo 522.
Stucchi, Sandro 472.
subdiaconi nella Chiesa cristiana 410, 412.
Suida, lessico 114.
Sukenik, Eleazar L. 442.
Sunio, capo (Attica) 37 e nota 3.
Susanna, donna dell'*Antico Testamento* 462.
swastika 279.
Syedra (Panfilia) 122.
Synnada (Frigia) 390 s.
— cave di marmo 392.
Syrion, corinzio 331.
Syros, isola 374.

tabelle bronzee iscritte 4, 9 s.
Tacito, storico 65, 77.
Taddeo apostolo 357.
Talpioth (Palestina) 442 s.
Tanagra (Beozia) 339.
Tartaro 344.
Taseios *v.* Dasios.
Taso, isola 10, 12, 32, 35, 73.
— culti: di Apollo Ninfegete 11 s.; di Atena Patroia 12 e nota 5, 54, 55 nota 3; delle Càriti 11 s.; di Demetra e Cora 12, 54 s., 63; di Dioniso 360 nota 3; di Eracle 360 nota 3; delle Ninfe 11 s.; di Serapide 35; di Zeus Alastoros Patroios 55 s.
— πάτραι 55, 56 e nota 2.

— Pritaneo 10.
— *Thesmophòrion* 12, 54 e nota 6.
tavolette lignee cerate 456 ss.
tavolette votive in santuari di Asclepio 145 ss., 149, 155.
taw = Croce 443.
Tebe (Beozia) 92, 151.
Tecla, santa 463 s., 502.
— antro di — in Cilicia 423 e nota 4.
Tegea (Arcadia) 204 nota 3.
tegole sacre iscritte 284 ss.
Telamone, figlio di Antidios, mitico sacerdote ad Alicarnasso 174.
Telamone, figlio di Posidone, mitico sacerdote ad Alicarnasso 174.
Telchini, dèmoni 40, 170.
Telchinia *v.* Era Telchinia.
Telemachos di Acharnai, ateniese 16.
Telesforo, dio 131 e nota 2.
— su monete 161 e nota 2.
Telesilla, poetessa argiva 130.
tende, nei santuari 8, 13.
tenie bronzee votive 207 s.
Teno, isola, culto di Posidone e di Anfitrite 215.
Teo (Ionia asiatica) 226 ss.
— statua di Dynamis 228 s.
Teodora imperatrice, moglie di Giustiniano 477, 481.
Teodoriade (= Olbia, in Cirenaica) 477.
Teodoro, santo 221.
Teodosio I, imperatore 344.
— monete 417.
Teodosio II, imperatore 350, 401, 468.
tèori, magistrati a Taso 10 nota 4.
Teosofia di Tubinga 98 e nota 2, 99, 110, 111 e nota 2, 121.
Tera, isola 370.
— culto di Chirone 48.
Termessos (Pisidia) 106 s., 109.
Terra, personificazione 263 ss.
terremoti: in Cipro 419; a Cirene 473 s.; a Corinto 329 e note 3–4; a Delfi 28.
Tertulliano, scrittore cristiano 489, 492.
Teseo, eroe, culto ad Atene 201 s.
Tespie (Beozia) 47 nota 7.
Tessaglia, 258 e nota 2, 265; culto di Chirone 48 s.
— *V.* Demetriade, Farsalo, Gomphoi, Korope.
Tessalonica (Macedonia) 135.
— ara sepolcrale 296 ss.
— culti: di Dioniso 298; di Serapide 166.
testamento di sacerdotessa 296 ss.
Teucheira (Cirenaica), necropoli rupestre 475.
Thalia, sacerdotessa di Era 210.
Thamna (Palestina) 450.
Thaumasios, cristiano ad Atene 317.
Thelchinia *v.* Era Thelchinia.
Thelxine *v.* Era Thelxine.
Thelxinia *v.* Era Thelxinia.
Themista di Lampsaco, filosofa epicurea 536.
Theodaisios, mese rodio 42 s.
Theodoros, cantore cristiano a Panormos (Creta) 414 s.
Theodoros, figlio di Germanòs, cristiano a Bersabea 452.
Theodoros, martire, patrono di Euchàita 409 s.
Theodoros, vescovo di Philai (Egitto) 467 ss., 478.
Theodoros, vescovo di Teodoriade 477 s.
Theodote, cristiana nella Nubia 459 s.
Theodotos, cristiano ad Eraclea–Perinto 364.
Theodùle, cristiana ad Eraclea–Perinto 364.
theokòloi ad Olimpia 181 s.
Theomnestos, figlio di Theomnestos, cristiano di Egitto ad Aquileia 513.
Theon, ateniese, addetto al santuario di Delo 203.
Theophanes *v.* Pompeio Theophanes, Gneo.
Theophilos, fedele a Klaros 111 e nota 1.
theoria (ambasceria sacra) 215.
Thesmophòria, feste attiche 13 nota 2, 22, 40.
Thesmophòros, epiteto di Demetra 97; di Iside 140.
Thomàs, cristiano in Siria 439.
Thomàs, figlio di Stephanos, cristiano a Cartagena 485 s.
Thoth, dio egizio, assimilato ad Ermete 141 nota 2.
Thraseas *v.* Demetrios, figlio di Artemidoros.
Thyateira (Lidia) 119.
Thyssanùntioi, *damos* di Camiro (Rodi) 171.
Thyssanùs (Asia Minore), santuario di Asclepio, lista di sacerdoti 171, 200.
tiasi (confraternite religiose): a Coo 67 s.
tiasi dionisiaci: a Torrenova (Lazio) 183 ss., 219; a Tessalonica 297 s.
Tiberio, imperatore 65.
Tiberio Giulio Aquila Polemeanos *v.* Giulio Aquila Polemeanos, Tiberio.
Tiberius Seius M. *l.* v. *Seius* M. *l.*, *Tiberius*.
Tigri, fiume del Paradiso terrestre 479.
Timaios, figlio di Straton, sacerdote dei Cabiri a Tomi 34.
Timokritos, figlio di Timokrates, *pythaïstès* 194 s.
Tisamenòs *v.* Claudio Tisamenòs Iamides.

Tito, imperatore 71 s.
Tito, protovescovo di Creta 410.
Tito Flavio Andreas *v.* Flavio Andreas, Tito.
Tito Flavio Neon *v.* Flavio Neon, Tito.
tituli memoriales 216, 535 nota 3.
Tod, Marcus N. 205.
Tolemaide (Cirenaica) 470.
Tolemaide (Egitto) 124.
Tolemeo, geografo 513.
Tomi (Tracia) 32, 34.
Tommaso apostolo, *Atti* apocrifi 358.
toro, nei sacrifici 42 s.
— simbolo di Dioniso 188.
Torrebia, figura mitica 100.
Torrenova (Lazio), iscrizione bacchica 183 ss.
Toxia *v.* Artemide Toxia.
Tracia 321; *v.* Filippopoli, Killai, Maronea, Tomi.
Tragaditai, πάτρα a Lindo 169.
Traiano, imperatore 47, 121, 211 s.
Tralleis (Caria), culto di Dioniso-Bacco 70 s.
Tran Tam Tinh, V. 417 nota 4.
Tranquillina *v.* Sabina Tranquillina.
Trasibulo, uomo politico ateniese 36.
Treviri (Gallia) 498 ss.
Trezène (Argolide) 92 nota 1, 174.
Trikorynthos (o Trikorythos), demo attico 37, 203.
Trinità divina 321, 325, 340, 342, 344, 409, 412, 432, 434, 444, 452 s., 459 s., 468, 475 s., 500 s., 503, 519, 523.
Triopas, profanatore del Triopion 233.
Triopion, promontorio presso Cnido, santuario di Demetra 233.
Triopion, recinto funerario di Appia Annia Regilla sulla Via Appia presso Roma 232 s.
Tritone, dio, in musaico cristiano 480 nota 1.
Troade *v.* Dàrdanos.
Trofonio, dio oracolare, culto in Beozia 264.
Troketta *v.* Kaisareia Troketta.
troni votivi 204 s.
Trophimos, martire a Synnada 390 s., 555.
Tucidide, storico 58.
Tunisia *v. Hadrumetum.*
Turî (Magna Grecia) 258 e note 1-2, 259 s., 267 s., 270.
Tutorius Cn. f., Gnaeus (Italico a Delo) 218.
Tutorius Cn. l., Nemerius (Italico a Delo) 218.
Tychasios figlio di Dionysios, sacerdote ad Apollonia (Cirenaica) 178.
Tyche, dea 103.
— culto a Didyma 95 s.
uccelli: in epitafi cristiani 412.
— in musaico cristiano 373.
Unni 329; *v.* Sabiri.
Urania, dea 276.
Urios (Orios) *v.* Zeus.
Ursikinos, cristiano a Treviri 498 s.
Ursus, cristiano a Roma 549, 551.
Usirmios, nome del dio leonino 277.

Valente, imperatore 362 s., 400, 417, 474.
Valentiniani, sètta cristiano-eretica a Roma 529 ss.
Valentiniano I, imperatore 400.
Valentiniano III, imperatore 350, 401, 468.
Valentino, eretico 532 s.
Valerio Massimo, storico 160 nota 3.
Vangelo di Filippo 531.
Varrone, erudito 146.
vaso, su epigrafi cristiane 408.
veglia sacra 41.
Velchanos (Veuchanos), dio, culto a Phaistos 289, 290 e note 1-2.
veleni 227 s.
Velia (Magna Grecia) 50 ss.
— culti: di Era Thelxine 40 e nota 3, 52 s.; di Kairòs Olympios 51; di Pompaios 51; di Zeus Alastoros 56 nota 1; di Zeus Hypatos 69 nota 1; di Zeus Orios 51, 218 nota 1.
Venusta, serva a Morgantina 250 s.
vergini cristiane consacrate 369.
vergini sagge, parabola delle — 463.
vescovi nella Chiesa cristiana 324 s., 341 (?), 345, 347 ss., 377 ss., 386 s., 394 ss., 398 ss., 401 ss., 409 s., 430, 467 ss., 470, 474 s., 477 s., 517 s., 532, 538, 548.
vesti fiorite, proibizione delle — nel culto pagano 20, 22 s.
viaggi nell'età imperiale 384.
Vibullio Faustiniano Klytiades, indovino ad Olimpia 181, 182 e nota 1.
Vibullio Marco, esegeta ad Olimpia 181.
vie sacre dei pagani 66 s.
vigneti a Rodi 368.
vinaio, mestiere 324 nota 3, 334.
vipera in espressione proverbiale 103, 104 e nota 4.
Virgilio, poeta 82.
visioni nel mondo pagano 97 s., 120.
vita, concetto di — presso i Cristiani 310.
vittime dei sacrifici 11 s., 33 s.
— pelli delle — 38.

— prezzi delle — 38 ss.
Vittore, papa 538.
Vittorino, funzionario di Giustiniano 326 ss.

Wilhelm, Adolf 33 nota 2, 238.

Xenon, arconte ateniese 206.
Xenophon *v.* Stertinio Xenophon, Gaio.
Xenophon, cristiano ad Hadrianoi 389.

Yahweh, dio degli Ebrei 243, 255.

Zancani Montuoro, Paola 49 nota 4.
Zeus, dio 107, 115, 126 ss., 217, 223, 273 s., 383.
— culto: ad Atene *v.* Zeus Meilichios, Zeus Hypatos; a Delo *v.* Zeus Cinzio, Zeus Urios; a Iasos *v.* Zeus Megistos; sul monte Imetto *v.* Zeus Epakrios; a Labranda (Caria) *v.* Zeus Labraundos; a Lindo *v.* Zeus Patròos; a Metaponto *v.* Zeus Aglaios; a Olimpia 179 ss., 292 s. (*v.* anche Zeus Olympios); a Paro *v.* Zeus Basileios, Zeus Elasteros; a Pelusio (Egitto) *v.* Zeus Kasios; a Taso *v.* Zeus Alastoros Patroios; a Velia *v.* Zeus Alastoros, Zeus Hypatos, Zeus Orios.
— inno in onore di — *v.* Zeus Dicteo.
— occhio di — 99 e nota 3, 100.
— oracoli: a Dodona *v.* Zeus Naios; a Olimpia 75.
Zeus Aglaios, culto a Metaponto 49 s.
— Alastoros, culto a Velia 56 nota 1.
— Alastoros Patroios, culto a Taso 55 s.
— Basileios, culto a Paro 207.
— Cinzio, culto a Delo 204 nota 4.
— Dicteo, inno in onore di — 126 ss.
— Elasteros, culto a Paro 10, 54, 56.
— Eleutherios 219.
— Epakrios, culto sul monte Imetto 38.
— Hypatos, culto ad Atene 69; a Velia 69 nota 1.
— Hyperdexios 88 s.
— Kasios, culto a Pelusio (Egitto) 274 s.
— Labraundos, culto a Labranda (Caria) 208 s.
— Megistos, culto a Iasos 62 s.
— Meilichios, culto ad Atene 59.
— Naios, oracolo a Dodona 75, 79, 82 ss.
— Olympios, culto ad Olimpia 182.
— Orios, culto a Velia 51, 218 nota 1.
— Patròos 93 s.; culto a Lindo 169.
— Sabatios 319.
— Serapide 274 s.
— Urios, culto a Delo (= *Iuppiter Secundanus*) 51 nota 5, 218.
Zoe, cristiana ad Eraclea–Perinto 364.
Zopyros *v.* Aurelio Zopyros, figlio di Zopyros.
Zosimos, figlio di Basileides, *hypospondophòros* ad Olimpia 181.

FINITO DI STAMPARE NELLE OFFICINE
DELL'ISTITUTO POLIGRAFICO DELLO STATO
IN ROMA NEL MESE DI DICEMBRE 1977